

الأبعاد السياسية لمفهوم العدل في فكر الأفغاني

د. مصطفى منجود

جامعة آل البيت/الأردن

أولاً: المقدمة :

تواصل عطاء الفكر الإسلامي عامة، وعطاء الفكر السياسي منه خاصة، للفكر الإنساني، واستمر إيناعه قديماً ووسيطاً وحديثاً، ومازال يتواصل معاصراً، ليؤكد أن انفعال رواده بقضايا واقعهم الحضاري، وتفاعلهم معها - على اختلافهم في درجة التفاعل - لم ينقطعاً، رغم أحداث وتداعيات، هي من قبيل الفتن والملاحم والأزمات التي عصفت بالأمة الإسلامية في بعض تطوراتها السياسية.

وكان هذه الأمة بجهود روادها من المفكرين -على تنوع مشاربهم وانتماءاتهم المعرفية- أبت حتى في عصور المحن والابتلاء إلا أن تجد من بين بنيتها وتوجد من يستنهض الهمة، ويوقظ الثبات، ويبعث الأمل، كي تقوَّب إلى جدارتها بأن تكون أمة الشهود الحضاري على الخلق جميعاً، بكل ما يستبطنه مفهوم الشهود من معاني الخيرية، والوسطية، والعدل، والاستخلاف، والدعوة، والتمكين في الأرض، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهد، إلى آخره من معانٍ وقيم، هي بعض ما يتبارد فهمه من قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ (البقرة/ ١٤٣).

وقد تكون الغيرة على هذه الوظيفة الحضارية للأمة، والرغبة في أن تظل - أي الأمة - مرابطة على ثغور هذه الوظيفة، من بين الأسباب التي حدث أحياناً ببعض مفكريها إلى الصراحة الشديدة في تحليل واقعها، وتحديد عللها وأمراضها، والإشارة بالبنان إلى المتسببين الأوائل فيما آلت إليه، خاصة من

الحكام، وولاة الأمور، أياً كانت ألقابهم وشاراتهم في السلطة السياسية، ونطاق ممارستهم لها زمانياً ومكانياً في دار الإسلام.

ورغم ما سبق، تظل الخبرة السياسية الإسلامية شاهدة على أن القليل من المفكرين المسلمين هم الذين شغلتهم الوجهة الخارجية لأسباب انتكاسة الأمة، بنفس القدر الذي أهتمهم فيه الوجهة الداخلية لهذه الأسباب، خاصة أولئك الذين امتدت خبراتهم الحضارية واتسعت، لتشهد ما فعله الاستعمار -البغي- في بلاد المسلمين من احتلال للأراضي، وإبادة جماعية، وتطهير عرقي عنصري، ونهب للثروات والموارد، وتزييف للوعي، وتشويه للتراث الحضاري، وتدمير له، وفرض للتبعية والتخلف، وزرع للوجود الصهيوني، إلى غير ذلك من سياسات البغي وممارساته، وإن لبست أو ألبست قيم العمران والإصلاح تشويهاً وزوراً، وما هي منهما في شيء.

هذه الطائفة القليلة من المفكرين هم من يمكن أن يطلق عليهم المفكرون الحركيون، أي الذين لم تكن همتهم في التعامل مع قضايا أمتهم -حسب عصر كل واحد منهم، بظروفه المختلفة- من قبيل الملاحظة والمتابعة عن بعد، ثم إنضاج ما تمت ملاحظته ومتابعته من رؤى وتصورات هي إلى التجريدات والخلاصات النظرية أقرب منها إلى الحلول العلاجية الواقعية، بقدر ما كان نهجهم -انطلاقاً من رغبة حقيقية في تجاوز واقع الأمة المأزومة المهزومة إلى حيث آفاق النصر والانفراج- هو الاقتراب المباشر والمعاشة شبه الكاملة لأسباب الأزمة، وأسباب الهزيمة، في كل مناحي وجودها، أي الأمة، في الإيمان والعمل، والنقل والعقل، والفكر والحركة، والقيم والسلوك، والعقائد والمعاملات، والمبادئ والتشريعات، والأقوال والممارسات، والقيم والمؤسسات، والثواب والعقاب، والداخلي والخارجي، والروحي والمادي، والفرد والمجتمع، والرجل والمرأة، بحثاً عما يقيم العدل والتوازن والوسطية بين هذه الثنائيات المتكاملة أو يعيدها، بعيداً عن الخلل في العلاقات بينها، أو الميل أو الإعوجاج.

ومعاشة مثل هؤلاء المفكرين للمناحي السابقة لأجل التغيير الإصلاحي فيها تفترض منهم -وأحياناً تفرض عليهم- أنماطاً متعددة من الجهاد الفكري

والحركي، سواء في تشخيص ما ينبغي تغييره حضارياً، أم في بناء منهج التغيير، أم في رسم فعالياته، أم في إقناع الآخرين به، أم في مجابهة الرافضين له، أم في الاستعداد للتضحية في سبيله، وإن اقتضت التضحية أحياناً، الاضطهاد، أو تحديد الإقامة، أو النفي والإخراج من الوطن، أو إدخال السجن، أو التصفية الجسدية، بأية صورة كانت.

وجمال الدين الأفغاني هو واحد من المفكرين المسلمين الذين ينتمون -بحكم سيرته- إلى هذه الفئة الأخيرة من المفكرين، أي الذين جمعوا بين الفكر والحركة، فيما دعوا إليه من سبل، وما انتهجوا من مناهج، لإصلاح الجسد المسلم وإنهائه، وإن اختلفت الآراء حول تحليل مساهماته الفكرية وممارساته الحركية، وتقويم هذه وتلك، حقيقة، ومقاصد، وسمات، ومقومات، ومبررات، وعوائد وقيمة في المشروع الحضاري الإسلامي، إن في الحقبة التي ظهر فيها الأفغاني، أم في الحقب التي تلتها، وظهرت بصماته واضحة فيها على تلاميذه ومن اهتدى بنموذجه القيادي الفكري والحركي.

ولعل ذلك كان مقدمة طبيعية لظهور مساهمات الأفغاني وكأنها ضحية فريقين متنافرين، أحدهما فرط في وزنها وثقلها كي يجد مدخلاً لاتهامه في فكره وحركته تمهيداً لاتهامه بعد ذلك في عقيدته ودينه وأخلاقه، ويكاد المتابع لما نشره بعض أتباع هذا الفريق يستنتج أنه إذا كان بعض دارسي الفكر السياسي قد اتهموا ابن خلدون بأنه مكيا فيللي العرب، فإن الذين فرطوا في مساهمات الأفغاني قد جعلوا منه مكيا فيللي المسلمين.

وأما الفريق الثاني فعلى العكس أفرط فيما خلف الأفغاني، وأضاف إليها، وبالغ كي يجد ملجأً لتعظيمه في فكره وحركته أيضاً، توطئة لتعظيمه بعد ذلك في كل ما صدر ونقل عنه، ويكاد المتابع لما كتبه بعض المنتمين إلى هذا الفريق يستنتج أنه إذا كان بعض دارسي الفكر الإسلامي عامة قد لقبوا الغزالي حجة الإسلام، فإن هؤلاء المبالغين فيما خلف الأفغاني قد جعلوا منه حجة الإسلام والمسلمين في القرن التاسع عشر.

وأياً كانت الأسباب التي قادت إلى ظهور هذين الفريقين المتفاوتين - من الإنحياز ضد أو مع الأفغاني، أو عدم اطلاع الكثيرين على أهم تراثه ومؤلفاته، أو عدم القدرة على الإلمام بالسياق التاريخي الذي ظهر فيه، أو افتقاد مقومات العدل في النظر والبحث في نصوصه ومصادره، وغير ذلك - فإن محصلة ذلك كله افتقاد الأفغاني عند هؤلاء وهؤلاء العدل في المنهج والحكم والتقويم، وهو الذي ظل في سيرته ينشد العدل ويرجوه، داخلياً من حكام المسلمين وعلمائهم وشعوبهم كي ينهضوا إلى كلمة جامعة وسياسة عادلة في علاقاتهم ببعضهم، وفي علاقاتهم مع غيرهم، وخارجياً من ذلك المستعمر الذي احتل أراضي المسلمين واقتسم ديارهم، كي ينهى عدوانه وظلمه، ويخرج بلا رجعة.

فالعدل بوجهيه الداخلي والخارجي، وكما سترد التفاصيل لاحقاً، كان الباب الرئيسي الذي أثر الأفغاني أن يدخل منه وهو يؤسس لقواعد النهوض الإسلامي، ويصوغ المنهج الأقوم لإخراج المسلمين من أزماتهم وهزيمتهم، لأن كليهما ترجمة صادقة لواقع الظلم وحقيقته. سواء ظلم المسلمين لأنفسهم، أم ظلم غيرهم لهم، فظلمهم لأنفسهم هو سبب أزماتهم في كل أبعادها، وظلم غيرهم لهم هو سبب هزيمتهم بفعل أزماتهم.

هنا يبدو لنا الأفغاني وكأنه الأسبق بفكرة "القابلية للاستعمار" (الظلم والبغي)، وإن كان مالك بن نبي قد أصل لها وأفاض، والأسبق كذلك بفكرة «حصوننا مهددة من الداخل» وإن كان د. محمد محمد حسين قد فصل فيها وأفاض، والكل ينطلق حقيقة من المبدأ القرآني القاضي بضرورة البحث عن الأدواء الداخلية أولاً، قبل البحث عن أسباب تراكم الأدواء الخارجية، وذلك في قوله تعالى ﴿قل هو من عند أنفسكم﴾ (آل عمران/ ١٦٥). لكن الأفغاني الذي تتداخل عنده - كما يبدو - علاقات الأزمة - الظلم الداخلي - والهزيمة - الظلم الخارجي - وتتشابك، وتتساند، يرفضهما معاً، ويرفض ما خلقتاه من وهن وانتكاس - أفاض في تحليل أسبابهما وأشكالهما وآثارهما - ليتصر في النهاية لرفع الظلم الأول - الداخلي - بأفكاره عن الحرية والوحدة، والتجديد، والعودة إلى الدين، ونبذ التعصب المذهبي، والتخلص من التواكل والقدرية

السلبية، ويتنصر كذلك لرفع الظلم الثاني -الخارجي- بأفكاره عن التحرر الوطني، والجهاد، ومقاومة المحتل، وإجلائه، وتوكيد الاستعلاء الحضاري، وإنهاض فكرة الجامعة الإسلامية، إلى آخر مذكره في مصنفاته من وسائل وطرق لتجاوز الظلمين معاً.

فليس غريباً إذن أن يحتل مفهوم العدل مكانة مهمة في فكر الأفغاني بل وفي ممارسته، لكن يبقى التعرف على جوانب هذه المكانة وعناصرها رهن الإجابة على مجموعة من التساؤلات ومنها: هل ثمة تعريف محدد للعدل في فكر الأفغاني؟ وما هي مكانة العدل في منظومة القيم السياسية الأخرى عنده؟ وهل يشكل الأفغاني اتساقاً مع الفكر السياسي الإسلامي في محورية العدل وسبقه قيمة أخرى؟ وما علاقة العدل بمفهوم السياسة وأنماطها في تصوره؟ ومن المنوط بإقامة العدل أو تبديده في العلاقة بين أطراف الوجود السياسي؟ وكيف يتجسد العدل في نظم الحكم؟ وكيف يفصل بينها؟ وإلى أي مدى يصطدم مفهوم العدل بمفهوم الاستعمار -البغي-، بل وبمضادات القيم التي ينطوي عليها ويستنبطها؟ التساؤلات كثيرة في هذا المقام، وهذه الدراسة تهدف إلى محاولة الإجابة على طرف منها، ولا تدعي الإلمام الشامل بكل التفاصيل المطلوبة على الوجه الأكمل، وثمة ملاحظات منهجية هنا توضح إطار هذه المحاولة، وحدودها، وأبرزها مايلي:

- أن هذه الدراسة إذ تركز على الأبعاد السياسية لمفهوم العدل في فكر الأفغاني على معنى تسليط أضواء التحليل على أهم الجوانب السياسية فيه معنى ومبنى، أي الجوانب وثيقة الصلة بالظاهرة السياسية، ظاهرة السلطة. وما تنطوي عليه من علاقات بين طرفي الوجود السياسي، الحاكم والمحكوم، سواء في إطارها الكلي، أم في إطارها الجزئي، وفي مردودها -أي العلاقات- داخلياً وخارجياً، ومعنى ماسبق أن الحديث لن يعرج كثيراً ناحية الجوانب غير السياسية، إلا إذا اقتضى التحليل ذلك وفرضه، وبالقدر الذي يتسق معه، ويدعمه.

- ثم إن هذه الدراسة لن تخلع أية دلالات مسبقة لمفهوم العدل على رؤية الأفغاني له، وإنما ستتقصى-اعتماداً على منهجية تحليل نصوصه الفكرية، ومقارنتها- حقيقة هذا المفهوم عنده ومعانيه، كما تصور واجتهد ورأى، وإذا كانت منهجية تحليل النص ستفرض ضرورة التفرقة بين القراءة المباشرة وبين القراءة غير المباشرة لنصوصه الفكرية، والجمع بينهما-رغم التمايز- أحياناً، فإن المنهجية المقارنة ستفرض بدورها أحياناً أخرى بيان أوجه الشبه، وأوجه الاختلاف بين ما أسهم به الأفغاني وبين ما أسهم به غيره من المفكرين، وذلك لأمرين، أولهما بيان مدى استمرارية النظر إلى مفهوم العدل كمفهوم محوري في تطور الفكر السياسي الإسلامي، مع بروز الأفغاني في القرن التاسع عشر، والثاني معرفة الموقع الحقيقي لمساهماته بين إبداعات المفكرين المسلمين غيره، والمفكرين غير المسلمين، خاصة أولئك -من الفريقين- الذين جعلوا العدل فكرة محورية ضمن أفكارهم السياسية.

- ويضاف إلى ما سبق أن هذه الدراسة وهي تعتمد إلى مفهوم العدل بأبعاده السياسية في رؤية الأفغاني تنطلق من تراثه الفكري بصورة أساسية، أما تجربته الحركية وممارساته المتعددة فلن تخوض فيها كثيراً إلا بالقدر الذي يكشف عن التأصيل الفكري الذي قدمه لموضوعها، ومع أن الفصل بين الأمرين -الفكري والحركي- حال النظر إلى خلاصة إضافته إلى المشروع الحضاري الإسلامي ينطوي على صعوبات كثيرة، وقد لا يعطي الصورة المتكاملة لهذه الإضافة، خاصة مع كون الأفغاني -كما سبق القول- نموذجاً للمفكر الحركي، فإن مقام التحليل، وحيزه المنهجي وحدوده، وطبيعة موضوع الدراسة، كل ذلك فرض التعويل على الجانب الفكري، آخذاً في الاعتبار ملاحظة أنه يتعين أن تقرأ إضافته في هذا الجانب وتقوم كجزء من إضافته الحضارية الشاملة، دون أن تنفصل عنها، فإذا ما اقتضت اعتبارات بحثية ومنهجية الفصل بين الفكري والحركي، ينبغي أن ينظر إليه على أنه فصل نسبي، وأن أحداً منهما منفرداً لا ينهض وحده في التعبير عن حقيقة ما قدمه الأفغاني وأبدعه.

- ثم إنه يبعد عن هدف هذه الدراسة الدخول في مساجلات المختلفين حول موقع الأفغاني، وقدره، وقيمة دوره إسلامياً، وحرصاً على عدم الوقوع في مجادلات الحجة ونقيضها بينهم، من ناحية لإبعاد موضوعها عن قضايا خلافية قد لا يكون ثمة موقع لها في عناصره وأجزائه أساساً، ومن ناحية ثانية لصيانة هذا الموضوع من التبديد والبعد عن الموضوعية، إذا ما وقع بين دائرة الفعل، حيث إلقاء التهم من قبل المهاجمين الطاعنين في دور الأفغاني، وبين دائرة رد الفعل حيث رد هذه التهم من قبل المدافعين المعظمين لدوره.

ولعل ذلك ما ألزم الباحث بالرجوع إلى مصادر الأفغاني نفسه مباشرة، أكثر من الرجوع إلى مصادر الذين اتهموه، أو مصادر الذين دافعوا عنه، فليس أصدق في التعبير عن عطائه الفكري في مفهوم العدل - وأنسب - مما ثبت نسبته إليه، وهنا برزت ضرورة العودة إلى الأعمال الكاملة له والتي نشرها د. محمد عمارة، وكتابات في العروة الوثقى، وخاطراته الفكرية، وسلسلة الأعمال المجهولة له والتي حققها د. علي شلش، ورسائله في الرد على الدهريين، وغير ذلك مما تيسر مراجعته، هذا فضلاً عن بعض المصادر التي تناولت الأفغاني - وإن من مناظير شتى - برؤى غلبت عليها الموضوعية، وعدم التحيز إلى حد كبير.

- ويبقى أخيراً أن هذه الدراسة تنطلق من مقولة أساسية مؤداها «أن القيم السياسية تأتي ضمن أوليات ما اهتم به الأفغاني وتحدث فيه، وأن حديثه عن مفهوم العدل بين هذه القيم يبرز ليثبت أن تناوله له من جوانب سياسية متعدد قد استبطن - في كل جانب منها - مجموعة من الدلالات التي تتأزر في جعله - أي العدل - أحد المفاهيم المحورية في فكره عامة، وفكره السياسي خاصة، كغيره من المفكرين، وإن كان ثمة فروق بين ما قدمه وبين ما قدموه من مساهمات في تأصيل هذا المفهوم سياسياً». انطلاقاً من هذه الملاحظات قسمت هذه الورقة إلى النقاط التالية:

أولاً: في الخطوط المنهجية العامة لتناول الأفغاني لمفهوم العدل.

ثانياً: في التعريف بمفهوم العدل ودلالاته كمفهوم سياسي في فكر الأفغاني.

ثالثاً: موقع العدل في رؤية الأفغاني للسياسة وأقسامها.

رابعاً: العدل بين القيم السياسية وبين مصادقاتها في فكر الأفغاني .
خامساً: مسؤولية عناصر الرابطة السياسية في إقامة العدل في فكر الأفغاني .

أولاً: في الخطوط المنهجية العامة لتناول الأفغاني لمفهوم العدل

قد يكون من الأنسب قبل عرض تعريف الأفغاني لمفهوم العدل التعرف على الخطوط المنهجية التي تناول من خلالها المفهوم، وذلك كمقدمة ضرورية لفهم السياق العام الذي يشكل نظرته ليس إلى مفهوم العدل فحسب وإنما إلى غيره من المفاهيم السياسية، وهو ما يثري قضية المنهج في الفكر السياسي عامة، من ناحية مدى الاستمرارية في نطاق مناهج دراسة هذا الفكر المتعددة، أو الانقطاع والبعد عنها، وأين يقف الأفغاني منها إضافة وتجديداً، وناحية مدى اقترابه المنهجي من بعض المفكرين، أو ابتعاده عنهم، في المستخلص من خطوط عن منهجه في دراسة المفاهيم السياسية عامة، ومفهوم العدل الخاصة. وكلمة الخطوط العامة هنا مقصود بها النظر غير التفصيلي في مساهمات الأفغاني حول قضية المنهج، أو طريقة الاقتراب من المفاهيم السياسية، أو الظواهر السياسية التي شغلته، وشغلت تفكيره، ولعل مما يفرض النسبية في عرض هذه الخطوط صعوبة المتابعة الدقيقة لكل نصوص الأفغاني وإصداراته، فضلاً عن الجدل الكبير حول نسبة بعضها إليه والاختلاف حول المنشور منها وغير المنشور، والكامل منها والناقص، فضلاً عن الاختلاف حول تشييعه ومدى انتسابه إلى المذهب السني، وحول ما قيل عن جنسيته الأفغانية وتحيز البعض إلى جنسيته الإيرانية، واثار ذلك على تراثه الفكري المتنوع^(١).

وانطلاقاً مما سبق يمكن الإشارة إلى أهم الخطوط المنهجية التالية في تناوله لمفهوم العدل:

(١) انظر استعراضاً لهذه القضايا وأثارها في تقويم مساهمات الأفغاني في: جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت، ج ٢، ص ١٧ وما بعدها، د. عبدالباسط محمد حسن، جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢، ص ٧ وما بعدها.

١- لعل أول ما يلفت النظر في هذا المقام غزارته المعرفية المتعددة الروافد، التي جمعت في طياتها علوم الدين والشريعة، واللغة، والتصوف، والتاريخ، والفلسفة، والكلام، والفلك، وما شاكل ذلك من علوم، فضلاً عن خبرته الواسعة في ممارسة أنماط متعددة من النشاط الإنساني، السياسي، والصحفي، والدعوى، والثقافي، والاجتماعي، والإصلاحي، والاجتهادي، والجهادي، وغيرها. من أنشطة، يصعب حصرها وتصنيفها أحياناً، خاصة وأن كل نشاط منها يكاد - في ذاته - يكون مجموعة من الأنشطة والممارسات الفرعية، التي تشهد على حيوية الحركة واستمرارها، حتى في اللحظات التي امتحن فيها وابتلى بأشد البلاء. ولعل هذا ما أدى به إلى النظر العميق في مفهوم العدل، وتفريع كثير من الجوانب المعرفية فيه، والتفصيل فيها، والربط بينها.

٢- ويضاف إلى غزارته المعرفية وتنوع ممارساته، أسفاره الكثيرة التي جعلته يتنقل بين محطات مكانية وزمانية، أطلعته على تنوعات حضارية كثيفة، وبصرته بحقيقة الفكر والواقع الإسلاميين - في تأخرهما ونهوضهما - في مناح عديدة من بلاد المسلمين، وأكسبته - خاصة في أسفاره المترتبة على الإخراج والنفي - القدرة على معرفة أساليب النظم السياسية في بعض هذه البلاد في ممارسة الاستبداد، وامتهان حقوق الإنسان، وأساليب المستعمر - إلباغي - المحتل في إسكات أصوات المطالبين بحريتهم واستقلالهم، وحرية أوطانهم واستقلالها^(١).

ويمكن القول إن خلاصة ما أثر في الأفغاني وتأثر هو به، فرضت نفسها على أفكاره ورؤاه، وخطوات تحركه داخلياً وخارجياً، ولذلك كان منطقياً، وهو

(١) انظر في خبرة الأفغاني وسيرته د. محمد عمارة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨-٥٠، د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص ٢١-٥٤، د. سمير أبو حمدان، موسوعة عصر النهضة، جمال الدين الأفغاني وفلسفة الجامعة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العالمي، ١٤١٣ هـ، ص ٣٤ وما بعدها، د. حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني - المائوية الأولى ١٨٩٧-١٩٩٧، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨، ص ٢١-٢٣. جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، نقلها إلى الفارسية الشيخ محمد عبده، القاهرة: مطبعة محمد مطر، بدون، ص ٢-١١.

الذي شهد الظلم واقعاً عليه وعلى أمته أن يكون قوياً في دفاعه عن إقامة العدل بديلاً وخياراً، لدرجة جعلت البعض يقول عنه في تماديه في ممارسة هذه القوة «يحق أن يخاف منك شاه العجم خوفاً عظيماً»^(١).

٣- عمق تحليله ودقته في كثير من الأحيان وشمولية النظر، والقدرة على الإحاطة بالعناصر المهمة فيما يتحدث فيه أو يناقشه، ولعل هذا بعض ما دفع تلميذه الإمام محمد عبده إلى المبالغة بالقول «وبالجملة، فإني لو قلت إن ما آتاه الله من قوة الذهن، وسعة العقل، ونفوذ البصيرة، هو أقصى ما قدر لغير الأنبياء، كنت غير مبالغ... ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم»^(٢).

والأفغاني بهذه السمات استطاع أن يطوف بنا في تحليله لمفهوم العدل وكما سيرد لاحقاً في تفريعات كثيرة، تشهد على غزارة الإطار المرجعي الذي غلف به ما يندرج تحت هذا المفهوم، وما يستبطن من معان، مثل حديثه عن حقيقة العدل، والسلطان العادل والسياسة العادلة، والعدل كأساس للملك، وعدل الله، والعدالة الشرعية، وصراط العدل المستقيم، وتخوم العدالة، وميزان العدل، وحدود العدل، والاعتدال، إلى آخره مما تزخر به مصادره عن المفهوم وما يتعلق به.

٤- ميله إلى المعارف النظرية بصفة عامة بكل آفاقه التحليلية، وإضافاته التجريدية، وتأملاته العميقة فيما وراء دلالات المفاهيم والمعاني، الأمر الذي قد يصعب على كثير من الباحثين -بإدراك الرأي- فهم مقاصده، وفهم منهجه في التعبير عنها أو عن فعاليات تحقيقها، بل وفهم المفاهيم التي يستخدمها في الدلالة عن هذه وتلك، خاصة حين يدخل في قضايا فلسفية كلامية مثل قضايا القدر، والدهر، وصفات الله وأسمائه، والغيب، وقدم العالم وحدوثه وغير ذلك، مما تناوله، وتناول غيره في "التعليقات على

(١) أورد هذا القول د. سمير أبو حمدان، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢) انظر: الأفغاني، الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ٦-٧.

شرح الدواني للعقائد العضدية " ، " ورسالة الواردات في سر التجليات " ،
عند من أثبت صحة نسبتها إليه وليس إلى الإمام محمد عبده^(١) .

٥- إطلاعه على التاريخ الإنساني والخبرات الحضارية للأمم غير المسلمة في
العصور المختلفة، لمعرفة السنن العامة التي حكمت مسيرة هذا التاريخ،
وتلك الخبرات، في الغلبة والهزيمة، والتقدم والتأخر، والعدل والظلم،
والحرية والاستبداد، والوحدة والانقسام، إلى آخره من سنن الله في خلقه
والكون والحياة، ولاكتشاف النماذج التاريخية التي تعانقت مع سنن الله في
هذه المناحي الثلاثة وفي غيرها، على هدى من القيم الصالحة، والنماذج
التاريخية التي انفصلت عن تلك السنن، وتصادمت معها، على هدى من
مضادات القيم ومفاسدها.

فالأفغاني هو أحد المفكرين القلائل الذين استعانوا بفكرة النموذج التاريخي
كأداة تحليلية في عرض أفكاره ومنهجه في التعامل مع المفاهيم^(٢) ، ومفهوم
العدل هو أحد هذه المفاهيم الذي استدعى هذه الفكرة في تنظيره له، خاصة
هو يقارن بين نمطين من العدل في نموذجين تاريخيين، نموذج تعامل الفاتحين
المسلمين في الخبرة الإسلامية حتى العباسيين مع غيرهم، ونموذج تعامل
السلطين العثمانيين مع الوطنيين والأجانب في أركان الدولة العثمانية^(٣) .

٦- الأفق الرحب في الاقتراب من المفاهيم عامة، والسياسية منها^(٤) ،
وهذا الاقتراب الانفتاحي ساعده على الفهم الحضاري - غير المنغلق - لتعاليم
الإسلام وقيمه ومقاصده، بل وأدى به في نظر البعض إلى «رفض التعاطي
مع الأفكار والتيارات والمصطلحات الجديدة بذهنية الرجل الجامد التفكير

(١) انظر: د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ١٥١ وما بعدها.

(٢) انظر في فكرة النموذج التاريخي: د. حامد ربيع، الصهيونية السياسية، القاهرة: معهد البحوث
والدراسات العربية، ١٩٧٥، ص ٦٠-٦٥.

(٣) انظر: خاطرات جمال الدين الأفغاني، اختيار وتنسيق د. عبدالعزيز سيد الأهل، القاهرة: دار حراء،
١٩٦٩، ص ١٢١-١٢٢.

(٤) انظر د. سمير أبو حمدان، مرجع سابق، ص ١٠١.

والضيق النظر... فهو جعل من مصلحة أمته الهدف الأول والأخير، ورجل هذا شأنه لا يمكنه التعاطي مع المسائل والإشكاليات بأسلوب متزمت...»^(١)، ولذلك سعى الأفغاني إلى محاولة التوفيق بين بعض المفاهيم الإسلامية وبين بعض المفاهيم الأخرى ذات الأصول الفكرية غير الإسلامية، لإيجاد صيغة مشتركة تحول دون تجرع الفكر والحركة الإسلامية -في عصره، أو بعد عصره- مرارة الاختلاف والتناقض، والانقسام، سياسياً ومذهبياً، ويكفي تذكر محاولته للتوفيق بين مفهومي الأمة والقومية، ومفهومي رابطة الدين ورابطة النسب، ومفهومي العروبة والإسلام، ومفهومي الاشتراكية والإسلام، ومفهومي التعصب والنصرة في الدين، ومفهومي الجامعة الإسلامية والوشيجة القومية، ومفهومي العدل والقوة في السلطان.

٧- رد كليات كثير من المفاهيم والقضايا المعرفية سواء على مستوى التنظير المجرد، أم على مستوى التفعيل الحضاري إلى حقائق الإسلام، وذلك نابع من وجهة النظر الخاصة من رؤيته للدين عامة في كونه حقيقة قيمة من حيث «إن الدين وضع إلهي، ومعلمه والداعي إليه البشر، تتلقاه العقول عن المبشرين المنذرين، فهو مكسوب لمن لم يختصهم الله بالوحي، ومنقول عنهم بالبلاغ والدراسة والتعليم والتلقين، وهو عند جميع الأمم أول ما يمتزج بالقلوب، ويرسخ في الأفئدة، وتصبغ النفوس بعقائده، وما يتبعها من الملكات والعادات... فله السلطة الأولى على الأفكار، وما يطاوعها من العزائم والإرادات، فهو سلطان الروح ومرشدها إلى ما تدبر به بدنها وكأنما الإنسان في نشأته لوح صقيل، وأول ما يخط فيه رسم الدين ثم ينبعث إلى سائر الأعمال بدعوته وإرشاده...»^(٢)، وكذلك نابع من رؤيته للدين الإسلامي خاصة في كونه أيضاً مجموعة من القيم والفضائل

(١) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٢) انظر: جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، العروة الوثقى، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٠، ص ٦٤.

الحضارية، كقوله «إن الدين الإسلامي يكاد يكون منفرداً من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل وتوبيخ المتبعين للظنون، وتبكيك الخاطبين في عشواء العماية، والقذح في سيرتهم، هذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة...»^(١).

وقد طبعت رؤية الأفغاني السابقة للدين عامة، وللدين الإسلامي خاصة الكثير من المفاهيم والقضايا، وظهر ذلك جلياً في مقارنته للأديان، واستشهاد ببعض نصوصها، كاستشهاده بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية في الحديث عن أسباب الاستضعاف، وأسباب الاختلاف، وإعداد القوة، والتعصب، والابتلاء، والجهاد، والعلم، وقيم العدل والرحمة والتسامح والوحدة، وغيرها مما أفاض فيه، خاصة في "العروة الوثقى"، و"خاطراته".

٨- رؤيته التجديدية الوسطية التي تنأى عن التقليد والجمود في فهم الدين وغاياته الإصلاحية، بقدر ما تبعد عن التفريط فيها بمحاكاة المتحررين من كل ضوابط دينية^(٢)، وذلك نتاج منطقي لعدة مقدمات مهمة من فكر الأفغاني. أولاً طبيعة نظره إلى مكانة العقل في الإسلام كواسطة لفهمه، ومفتاح لاكتشاف جوهر الخير والسعادة فيه، فلا تعارض بين الدين وبين العقل، أو بين المنقول وبين المعقول، كما أثبت ابن رشد، وابن تيمية قبله،

(١) انظر: جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ٩٣-٩٤.

(٢) انظر في حقيقة التجديد عند الأفغاني، د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨، ص ١٥٦-١٧٣، د. محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ص ١٨-٢٠، ص ١٠٢ وما بعدها، د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص ١٢٣-١٢٨. ود. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧م، ص ١١٣-١٣٨.

وهو ما يتبين من القول السابق الإحالة إليه « كلما خاطب -الدين-
خاطب العقل . . . » إلخ، بل إنه يرى «أن الشقاء والضلالة من لواحق
الغفلة، وإهمال العقل، وانطفاء نور البصيرة»^(١).

والمقدمة الثانية اعتبره أن الدين الإسلامي فتح آفاق البحث والمناقشة والسبق
أمام البشر لاكتشاف الفضائل التي لا قوام للوجود الإنساني إلا بها، وهو ما
يؤكد في "الرد على الدهريين" بقوله «إن دين الإسلام فتح أبواب الشرف في
وجوه الأنفس، وكشف لها عن غايتها، وأثبت لكل نفس صريح الحق في أى
فضيلة، وأنبأ كل ذي نطق بوفرة استعداده لأي منزل من منازل الكرامة، ومحق
امتياز الأجناس، وتفاضل الأصناف»، وقرر المزايا البشرية على قاعدة الكمال
العقلي والنفسي -العدل- لا غير، فالتناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة . .
وقد لا نجد من الأديان ما يجمع أطراف هذه القاعدة . . .»^(٢).

والمقدمة الثالثة انطلاقة من أن الإسلام يستنفر أمة الإسلام لتكون متجددة
حضارياً من خلال إقامة فريضتين معرفيتين، فريضة نصر المعلم الذي لا يألو
جهداً في كشف طرق السعادة للناس والسلوك بها في جوارها، لأنه «إن لم يكن
في الناس معلم قصرت العقول عن درك ما ينبغي دركه، وانقطعت دون الكفاية
مما يلزم لسد ضرورات الحياة الأولى، والاستعداد لما يكون في الأخرى، وساوى
الإنسان في معيشته سائر الحيوانات، وحرّم سعادة الدارين وفارق هذه الدنيا على
أتعس الأحوال فإذن من الواجب الديني إقامة معلم . . .»^(٣)، والفريضة الثانية
إقامة المؤدب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يقوم على النفوس فيتولى
تهذيبها، وتثقيف أودها، ويكشف عن الأوصاف الفاضلة وحدودها، ويمثل
للمدارك فوائدها، ومحاسن غاياتها، ويفضح مستور الرذائل، ويشيق الحجاب
عن مضارها، لأن الشهوات النفسية ليس لها من ذاتها حد تقف عنده، ولا
لرغائب الأنفس غاية تنقطع عندها، فإن من فقد من بين الناس مقوم النفوس

(١) انظر: الأفغاني، الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ٩٠.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٩٥-٩٦.

ومعدل الأخلاق طغى سلطان الشهوة، واندفع إلى الحيف والإجحاف . . . فإذا
لا بد من الأمر بالمعروف الناهي عن المنكر القائم بتقويم الأخلاق»^(١).

هنا يلاحظ كيف يربط الأفغاني بين وظيفتي هذين القائمين -المعلم،
والمحتسب- وبين العدل، فالعدل هو منهج المعلم في الجمع بين العلم النظري
والعلمي -السلوك- به والجمع فيما يصبو إليه بين سعادة الدنيا وبين سعادة
الآخرة، والقيام على الجمع معاً هو العدل، لأنه جماع معنى القوام في اللغة
العدل، كما أن العدل أظهر ما يكون في دور المحتسب؛ لأن الأفغاني أناط به
تقويم النفوس، وبناء الأخلاق على العدل، بعيداً عن الحيف والإجحاف وطغيان
الشهوات أي بعيداً عن كل ما يضاد العدل وقيمه.

إن الأفغاني بذلك يعتبر فريضتي إقامة المعلم، وإقامة المحتسب، مما لا
تستغني عنهما المجتمعات وإن تقادم بها الزمان والمكان، ولذلك وكما يعبر
الأفغاني نفسه، «برز دين الإسلام على غالب الأديان في العناية بهذين
الأمرين»^(٢).

والمقدمة الأخيرة موقفه الرافض للتقليد والمقلدين لأن «المقلدين من كل أمة
المتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها، وتكون
مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدسائس، بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم
من تعظيم الذين قلدهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء
أمتهم . . . أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالين، وأرباب الغارات، يهدون
السبيل، ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم، ويمكنون سلطتهم»^(٣)، بيد أن
الأفغاني وهو ينزع إلى رفض التقليد ويمقتة، يذكرنا بأمرين في هذا السبيل،
أحدهما أن العودة الواعية إلى حقيقة الإسلام، وصفاء قيمه، وتجاربه الأولى،
لا تعني الجمود أو الثبات، أو الانكفاء على الماضي، قدر ما تعني تجديد الفهم

(١) انظر المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) انظر: الأفغاني - العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٥٩.

والفقه للإسلام، وللواقع الذي يراد أن يحكم به^(١)، أنها بعبارة أخرى -أي العودة الواعية- هي الفیصل بین التقليد -الذي يدينه- وبين الإحياء -الذي ينشده- كي تنهض أمة الإسلام، وهي في سبيل هذا الإحياء في حاجة إلى من ينفخ في روحها، ووجدانها، وعقيدتها الفطرية المتأصلة من أحقاب طويلة، «فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشؤونهم، وضعوا أقدامهم على طرق نجاحهم، وجعلوا أصول دينهم الحققة نصب أعينهم، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني»^(٢).

أما الأمر الثاني الذي ذكرنا به الأفغاني -وإن كان من قبيل التحذير- فهو ضرورة تبين خطر التغريب، والمتغربين، الذين هم «أشد وطأة على الشرق وأدعى إلى تهجم أولى المطامع من الغربيين، وتذليل الصعاب، وتثبيت أقدامهم...»، والذين بمجرد تعلمهم لغة القوم -الغرب- والتأدب بأسفل آدابهم يعتقدون أن كل الكمال إنما هو فيما تعلموه من اللسان على بسائطه، وفيما رأوه من بهرج مظاهر الحالات، وقراءة سير ومسیر من قطع مراحل من الغربيين في سبيل الأخذ بترقية أمتهم، بدون أن يسبروا من ذلك عذراً أو يفهموا لتدرجهم معنى...»^(٣) ويتتهي الأفغاني -بعد بيان الخطر الكامن في تقليد الغرب من امتهان كل عادة شرقية، وكل مشروع وطني، وتقديس وتصويب كل خطأ يأتيه الغرب، وإطلاعه على هنات المسلمين وزللهم وموقع الضعف منهم- إلى وصف كل واحد من المتغربين بأنه «الآلة القاطعة الفاعلة للغريب في جسم قومه، والوسيلة الممكنة من الاستئثار في البلاد، واستعباد العباد، بدون أن يشعر أن سيلاقي شراً يصنع نحو أمتهم، وينزل في تاريخها من الأدنياء الخائنين»^(٤).

(١) انظر التفاصيل في مقالته «ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عللها» المرجع السابق، ص ٥٣ وما بعدها.

(٢) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٦١.

(٣) انظر: خاطرات الأفغاني، مرجع سابق، ص ١٠٦-١٠٨.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٧.

هنا يلاحظ أيضاً كيف يؤسس الأفغاني التجديد على العدل قيمة ونهجاً من خلال الوسطية التي تنكر التقليد الأعمى المتعصب لآراء وأفكار من داخل الأمة، كما تنكر في الوقت نفسه التقليد الأعمى للغرب، وإنكاره للأول نابع من دوره السلبي في حجب فعالية العقل في فهم مقاصد الشرع وحقائق الدين، حين إن إنكاره للثاني مرجعه دوره الفاسد في تجاوز هذه المقاصد وتلك الحقائق، ولذلك شدد الأفغاني على هذه الوسطية، واعتبر أن من خرج عليها «قد ركب بالأمة شططاً، وجعل النهاية بداية، وانعكست التربية، وخالف فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً»^(١).

ثانياً: التعريف بمفهوم العدل ودلالاته كمفهوم سياسي في فكر الأفغاني

يسلم الكثير من الباحثين بأن تحليل مفهوم العدل ينطوي على صعوبات منهجية كثيرة، مثل تعدد التعريفات والاجتهادات في بيان دلالاته، وتضارب اتجاهات الفكر السياسي منذ القدم في ذلك، واختلاط المفهوم وتلبسه بمفهوم الحرية والمساواة، وتعدد أنماط العدل وصوره، والتداخل بينها، والعلاقة بين العدل وبين نفي نقيضه (عدم الظلم)، فضلاً عن صعوبة التفرقة بين العدل كوظيفة ومقاصد، وبين العدل كنظام يتكون من مجموعة من الإجراءات والضمانات والمؤسسات، وبين العدل كمرفق يرتبط بدور المؤسسة القضائية^(٢). هذه المناحي جعلت من قابلية التعدد في الاجتهاد حول المفهوم، والتسليم بالاختلاف حول تعريفه أمرين متلازمين لا غنى عنهما، شأنه في ذلك شأن غيره من المفاهيم في العلوم الاجتماعية عامة، وفي العلوم السياسية خاصة.

(١) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) انظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، محاضرات غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، محاضرات عام ٧٦-١٩٧٧، ص ١٨٨-٢٠٠، وانظر تحليلاً للأبعاد المختلفة لمفهوم العدل في الرؤية الإسلامية في: Aidit Bintly. Gha3 ali (ed) Islam and Justice, Kuala Lumpur: Imstitute ot Islami Under standing 1990، وحول العدالة كقيمة سياسية انظر: Norman. P.Barry, An Introduction to Political Theory, London: The Mac millan Press. LTD, 1981, PP. 111-119.

والمتتبع لمساهمات الحضارات المختلفة في تأصيل مفهوم العدل، والناظر في المصادر المعبرة عن هذه المساهمات خاصة المصادر الفكرية يتأكد من مصداقية الأمرين السالفين، وإذا كان المقام لا يتسع لاستعراض ما أضافته^(١)، فإن السياق الحضاري - الإسلامي - الذي ينتمي إليه الأفغاني يفترض كمقدمة للتعرف على ما قدمه بخصوص العدل، ودون دخول في تفاصيل كثيرة، الإشارة إلى حقيقتين:

الأولى: أن شريعة الإسلام - قرآنًا وسنة - تعد العدل وتعتبره - كمفهوم، وقيمة، ومنهج، ومقاصد، وسنة، وتنظيم، وحكم، وسياسة، وميزان، ومسؤولية، وتوجيه، وقضاء، ومؤسسة، إلى آخره - حقاً وواجباً يخاطب بهما الإنسان، والكون والحياة، والوجود كله، وتؤكد هذه السمة التكاملية بين الحق وبين الواجب، وتتجسد بصورة واضحة في الخبرة الإسلامية الأنموذج في صدر الإسلام، خبرة عصرى (النبوة والخلافة الراشدة) وإن كانت لم تعدم بعد هذين العصرين نماذج أخرى، ما أقامت العدل والتزمت به مع المسلم وغير المسلم، بعيداً عن الظلم والجور^(٢).

والثانية: أن التراث الفكري الإسلامي، خاصة السياسي - بمصادره المتعددة، من وثائق سياسية، وكتابات السياسة الشرعية، وكتابات الأحكام السلطانية، والمصادر التاريخية الكبرى، والكتابات الفقهية، وتراث شوامخ المفكرين المسلمين وكتابات السير والتراجم والمغازي، وغيرها من مصادر - مضى في نفس المسار الموحي به، ومسار الخبرة السياسية

(١) انظر متابعة تحليلية لمفهوم العدل في تطور الفكر السياسي في د. حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: دار الانجلوا المصرية، طبعة ١٩٩٢، مواضع متفرقة. وانظر أيضاً:

Brian Barry, Theories of Justice, London: Hartest, Weat Sheaf, 1989

(٢) انظر التفاصيل في هذا السياق في: خليل مرعي، موضع العدالة من نظام القيم السياسية الإسلامية، دراسة في نموذج الخلافة الراشدة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد، ١٩٩٣، د. رضوان السيد، «مسألة العدالة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، آفاق الإسلام، العدد الأول، مارس - آذار ١٩٩٦م، ص ٦-١٦.

الأنموذج في التوكيد على العدل ونفي نقيضه، بل وأضاف إلى المسارين إضافات إجهادية وتأصيلية تكاد تكون غير مسبوقة في تراث الفكر السياسي الإنساني في تطوراته المختلفة، ولعل هذا ما حدا بالعالم الدكتور حامد ربيع إلى الانحياز إلى مقولة «إن الفكر السياسي الإسلامي والممارسة السياسية الإسلامية يجعلان العدل هو القيمة العليا في تحليل أهداف الوجود السياسي، بل إنه المبدأ الأصيل الذي يشكل ويتحكم في جميع المبادئ الأخرى السياسية المرتبطة بكل ما له صلة بالتعامل مع السلطة»^(١).

فأين الأفغاني إذن من هاتين الحقيقتين؟ الذي لا شك فيه أنه -ودون تجاوز في القول أو مبالغة- يأتي استمراراً لما تضمنته، فنراه يتكلم عن عدل الله، والعدل كسنة إلهية، والدين كأساس للعدل، والعدالة الشرعية، والعدل كقوام للاجتماع الإنساني، والعدل كأساس للكون وبه قوامه، والعدل والاعتدال، والحد الفاصل بين العدل والظلم، والعدل وعدم الظلم، والعدل والابتلاء، والعدل في القضاء والقدر، إلى آخره مما تزخر به مصادره الفكرية، لكن التساؤل الذي يثار هنا: هل صدرت هذه الكلمات أو تلك العبارات في خطابه الفكري عن رؤية عامة لمفهوم العدل أم أنها صدرت عنه بلا رابط، أو بعيداً عن مثل هذه الرؤية؟

ولقد حاول البعض الإجابة على هذا التساؤل فنفوا أن تكون للأفغاني أية رؤية مفهومية واضحة للعدل، وإنما العدل عنده كغيره من المفاهيم التي لا تعرف تحديداً في المعنى، ولا تجسد عمقاً في الدلالات، بل يذهب أحدهم إلى أنه «من المستحيل أن تجد عند جمال الدين الأفغاني فكرة واضحة المعالم ومفصلة عن مضمون العدالة، وذلك اكتفاء بتكرار الكلمة ذاتها، وكأن محتواها ومعناها واضحان، وضوح نور الشمس، فلا حاجة بها إلى تحديد... نعم تجد عند

^(١) انظر: ابن أبي ربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق د. حامد ربيع، القاهرة: دار الشعب،

١٩٨٢، ج ١، ص ١٥٤-١٥٦.

الأفغاني كل هذه الإشارات -أي إلى العدل- وتلك إذا تمكنت فيها لتضع يدك على شيء صلد، فلن تجد إلا تعبيرات يدق أغلبها أجراس الخطابة والإنشاء^(١).

وبعيداً عما يستبطنه هذا الرأي من مبالغات وتعميمات لا يقبلها المنهج العلمي من حيث يفرض أن تكون خاتمة البحث والتحقيق والتثبت بعد العودة إلى مصادر الأفغاني وليس قبلها، وبقطع النظر عما فيه من إغفال لطبيعة المفاهيم السياسية في كونها تتأبى على التحديد القاطع الجامع المانع، خاصة إذا لم يرجع من يتصدى لإصدار التعميمات بشأنها إلى مصادرها، ليس كلها، وإنما على الأقل المنشور منها والمتاح والمتداول، ودون الدخول في مزالق الفكر الدفاعي لرد التهمة عن الأفغاني -وقد سبق التنويه في مقدمة هذه الدراسة إلى عدم اتباع منهجه- فيمكن القول إن الأفغاني حين تحدث عن العدل وبعض ما يتعلق به، مما سبق ذكر أمثله له، وحين أطلق بعض العبارات العامة حول المفهوم لم يكن يصدر عن غفلة معرفية، فثمة بدهيات في نظره إلى العدل تؤكد -على العكس- وعيه المعرفي بالمفهوم، وأهمها:

١. أن العدل في فكر الأفغاني حقيقة حضارية شاملة تجسد المضمون الحضاري للتشريع الإسلامي، كعقيدة وشريعة، وبمعنى أوسع كدين سماوي يشكل العدل محتواه ومضمونه، «إن الدين هو أول معلم، وأرشد أستاذ، وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسع في المعارف، وأرحم مؤدب، وأبصر مروض بطبع الأرواح على الآداب الحسنة، والخلائق الكريمة، وقيّمهما على جادة العدل، وينبه فيها حاسة الشفقة والرحمة، خصوصاً دين الإسلام، فهو الذي رفع أمة كانت من أعرق الأمم في التوحش والقسوة والخشونة، وسماها إلى أرقى مراقي الحكمة والمدنية في أقرب مدة، وهي الأمة العربية»^(٢).

(١) انظر: د. عزت قرني، العدالة في فجر النهضة العربية، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣٠، يونيو ١٩٨٠، ص ٢٦٠-٢٦١.

(٢) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٨٣.

- وحين رأى الأفغاني العدل حقيقة حضارية فإن ذلك نابع من الآتي :
- إقامة -أي الأفغاني- ميزاناً للعدل قوامه والقيم عليه الله سبحانه وتعالى ، فهو ميزان العدل المنصوب إلى يوم القيامة ، وهو الذي يقيم على العدل الجزاء الأوفى في الدنيا والآخرة ، دون ظلم أو بغي^(١) ، وهو كذلك سبحانه الذي يدل قوماً بقوم ، ويأتي لكل حين بأناس آخرين ، إعمالاً لسننه العادلة ، وليست أفعاله في ذلك -وفي غيره- جزافاً ، ولا يصدر عنه شيء عبثاً^(٢) .
- وجعله الرابطة الدينية الإسلامية هي أحكم الروابط التي تجمع بين العربي وبين التركي ، وبين الفارسي ، وبين الهندي ، وبين المصري وبين المغربي ، غير أنه يرى أن رعايتها لا تستقيم إلا على سطوة العدل وحكمة ، لأن العدل أساس الكون وبه قوامه ، ولا نجاة لقوم يزدرون العدل بينهم^(٣) .
- فالأفغاني هنا لا يفصل حركة المسلم وانضوائه بفعل هذه الحركة تحت لواء الرابطة الدينية -بصرف النظر عن جنسيته- عن حركة الكون ، فإذا كانت حركة الكون قد أقامها الله سبحانه على العدل ، فإن حركة الإنسان المسلم المستخلف لا يمكن إلا أن تتناغم مع هذا القسطاس المستقيم ، وإلا خاب مسعاه وفشل .
- ونفيه أن يكون العدل مستحكماً كأساس للرابطة الدينية بين المسلمين ، و مستبعداً في علاقاتهم مع غيرهم ممن يقيمون بين ظهرانيهم في دولهم ، أي نفى الازدواجية القيمية في التعامل بالعدل ، لأن ذلك عنده مناف لقيم الإسلام وخبرة المسلمين ، حيث إنهم «لم يدفعوا أحداً من مخالفيهم عن التقدم إلى ما يستحقه من علو الرتبة وارتفاع المكانة ، ولقد سما في دول المسلمين على اختلافها إلى المراتب العالية كثير من أرباب الأديان المختلفة ،

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

(٢) انظر نفس المرجع السابق .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٨٨ .

وكان ذلك في شببتها وكمال قوتها، ولم يزل الأمر على ما كان»^(١)، ويؤكد الأفغاني أن مسلك المسلمين هذا عدل لم تبلغ درجته الأمم الغربية في زمانه، ويستنكر قول القائلين بغير ذلك، «فسحقاً لقوم يظنون أن المسلمين بتعصبهم يمنعون مخالفيهم من حقوقهم»^(٢).

٢. كذلك فإن جوهر العدل ومعناه الشامل أن يعطى كل ذي حق حقه، وهو ما يشكل جماع معنى العدل في فكر الأفغاني إلى حد كبير، بل إنه المبدأ الذي تتأسس عليه أركان الوجود السياسي، والحياة السياسية بكل ما يعتمل فيها من مقومات وعناصر ثابتة ومتغيرة، ويفصل الأفغاني في حقيقة ذلك بقوله: «إعطاء كل ذي حق حقه، ووضع الأشياء في مواضعها، وتفويض أعمال الملك للقادرين على أدائها مما يوجب صيانة الملك، وقوة السلطان، ويشيد بناء السلطة، ويحكم دعائم السطوة، ويحفظ نظام الداخل من الخلل، ويشفي نفوس الأمة من العلل، هذا مما تحكم به بداهة العقول، وهو عنوان الحكمة التي قامت بها السماوات والأرض، وثبت بها نظام كل موجود، وهو العدل المأمور به على لسان الشرع»^(٣).

بل إن الأفغاني يرى في مبدأ إعطاء كل ذي حق حقه الحد الفاصل بين العدل وما يعد الله به من خلاله، وبين الجور أو الظلم وما يتوعد الله به من خلاله أيضاً، «فكما أن الجور عن الاعتدال، والميل عن سبيل الاستقامة في كل جزء من أجزاء العالم يوجب فناءه واضمحلاله، كذلك الجور في الجمعيات البشرية يسبب دمارها، لهذا حثت الأوامر الإلهية على العدل، وكثر النهي في الكتاب المجيد عن الظلم والجور»^(٤).

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٨٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٤.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٩-١٦٠.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٦٠.

وينتهي الأفغاني من خلال تحليله هذا إلى اعتبار مبدأ إعطاء كل ذي حق حقه -ومن ثم اعتبار العدل- هو الحكمة التي امتن الله بها على عباده، وقرنها بالخير الكثير ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾، وهي مظهر من أجل مظاهر صفاته العلية، فهو الحكم العدل، واللطف الخبير، لكنه من خلال هذا المبدأ يعود بنا إلى ما رتبته بعض رواد الفكر السياسي خاصة أرسطو والفارابي عليه -أي المبدأ- من نتائج بشأن أنماط العدل، إذ تحدثا -بلغتين مختلفتين لم تمنعا من التشابه بينهما- عن نمطين من هذه الأنماط، العدل التوزيعي، حيث عدالة المساواة، التي بموجبها تتساوى حقوق الأفراد في الحصول على عوائد المجتمع السياسي وثرواته على أساس الظروف الموضوعية لكل فرد من أفرادها، دون حيف، أو جور، أو محاباة، والعدل التصحيحي الذي بموجبه تُرد المظالم، ويعود ميزان العدل، إذا ترتب على العدل التوزيعي أي اختلال في توزيع عوائد المجتمع وثرواته لصالح فرد وعلى حساب آخر، أو لصالح جماعة دون أخرى^(١).

فالأفغاني يواصل ما صنفه أرسطو والفارابي عن العدل، فيتحدث عن العدل التوزيعي، ويعتبره أساس التماسك السياسي والاجتماعي «فلا تتفق الكلمة، ولا تجتمع الآراء إلا بالتكافؤ في المساعي، والتوازن في تحمل المشاق، والاشتراك في المنافع، والمساواة في الحقوق، والتعادل في التمتع بشمرات الأعمال، بلا تفاضل ولا استثناء»^(٢)، ويلاحظ أن الأفغاني يرجع العدل التوزيعي ويرده في النهاية إلى الأخلاق الكريمة، والأوصاف العقلية التي بها يعرف الإنسان حقه، ويقف عنده^(٣)، أما العدل التصحيحي الذي يعيد الحقوق إلى أصحابها، ويرجع ميزان المساواة والقسط إذا اختل، ويحاسب الذين

(١) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ٨٠-٨١، ص ٢٠٩-٢١١. وانظر أيضاً: William Ebenstein, Great Political Thinker, Princeton: Rinehart and Company, 1954, PP.80-84.

(٢) انظر: د. علي شلش، سلسلة الأعمال المجهولة لجمال الدين الأفغاني: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٦، ص ٩٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٩٢.

خرجوا على أصول العدل التوزيعي ، فإن الداعي إليه عوامل كثيرة ، أحدها اعتلال النفس البشرية بالتوغل في الشهوات والترف ، والبطر ، وإغفال الفرائض وما يقود إليه ذلك من العدوان والبغي على الآخرين ممن يجاور الإنسان ، ويساكنه^(١) ، وثانيها اعتلال الأمم بالبعد عن صراط الخير المستقيم ، وتلبس الحق بالباطل ، «إذ إن الأمم ما زلت بعد رفيع مقامها وعظم منزلتها إلا بعد أن أعرضت عن خالص نصحه - أي الصراط المستقيم - وتوغلت في ببداء غوايتها ، واستعملته في مسالك ضلالها ، واستخدمته لقضاء أوطار طبائعها الخسيسة التي تجلب عليها الشنار ، وتوجب المعرفة والشغار»^(٢) .

والأفغاني يدوي هذين الاعتلالين - في النفس والأمم - بالعودة إلى الأخلاق الحميدة ، وخصال العقل السليم ، لأن بينهما تلازماً من حيث إن «العقل إذا بلغ كماله يقهر الطبيعة ، فحينئذ تسلم النفس عن سوءاتها ، وتخلص من عكر مذماتها ، فتتقاد للعقل مستسلمة له ، خاضعة لحكمه ، ويستعملها العقل على نهج الحق والعدل»^(٣) .

أما ثالث ما يخرج عن العدل التوزيعي ويستلزم العدل التصحيحي فهو طمع الأجنبي المستعمر الباغي ، وما يتحرك في طباعه من الرغبة في إذلال الشعوب ، واستعباد أهلهم ، والاستئثار بمنافع أرضهم وثمار كدهم ، واغتصابها لأجل أبنائه ، ويدوي الأفغاني هذا الداء بضرورة إعداد لوزام الدفاع عن الأرض والثروات ، وعدم التهاون فيما يشد القوة ، ويقوي الشوكة ، بأي وجه كان ، ومن أي نوع كان ، على حسب ما يقتضيه الزمان من إعداد القوة ، وما تكون عليه حالة من تخشى غوائلهم^(٤) .

(١) انظر : الأفغاني ، العروة الوثقى ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

(٢) انظر : د. علي شلش ، مرجع سابق ، ص ٩٢ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(٤) انظر : الأفغاني ، العروة الوثقى ، مرجع سابق ، ص ١٥٩ .

٣. ثم إن الأفغاني يعدد مصادر أربعة لإلزام الإنسان بالعدل^(١)، ويحلل كل واحد منها تحليلاً عميقاً يكاد يرقى به إلى مقام الفيلسوف السياسي، وأول ما يلزم الإنسان بالعدل المدافعة الشخصية، أي ما يراه عدلاً ولو بالبغي، فلا تقوم للعدل قائمة إلا بالمغالبة التي قد تستنزف الدماء، وأكل الأقوياء الضعفاء، حتى إذا قوي الضعفاء ثاروا على الأقوياء، وهكذا، فلا يزال صاحب القوة يطحن الضعيف، والأقران يسحق بعضهم بعضاً، إلى أن يعم الجميع الفناء وينقرض النوع الإنساني من الأرض.

وهنا يذكرنا الأفغاني بما قاله السوفسطائيون عن العدل، انطلاقاً من مبدئهم في أن الإنسان مقياس كل شيء، في الوجود السياسي، وحيث إن كل شيء في هذا الوجود قابل للتغير، ومن ثم فليس هناك عدل مطلق، ولا حقيقة مطلقة، وإنما الحق للقوة، والقوة أساس الشرعية، وبموجبها يحق للأقوى فرض إرادته على الأضعف، خاصة وأن الطبيعة تؤكد أنه من العدل أن ينال الأقوياء أكثر من الضعفاء، ليكون العدل في النهاية مصلحة الأقوى^(٢)، أو الأظلم إن شئنا الدقة، وهو ما لا ينتصر له الأفغاني.

أما ثاني ما يلزم الإنسان بالعدل فهو شرف النفس، حيث عدم إتيان ما يذم وينكر، أو يقبح ويكره، وهذا المصدر لا يحبذه الأفغاني لأن شرف النفس كصفة ليست لها حقيقة معينة، أو حدود معروفة عند جميع الأمم حتى يمكنهم المحافظة عليها، وفقدانها معياراً ثابتاً تحاكم إليه يجعلها نسبية، وقد تنطوي على مذمات وأفعال ليست من العدل في شيء، ولذلك يذهب الأفغاني إلى أنه لا يليق بذئ عقل أن يعدّها ميزاناً للعدل، أو يظن أنها موجبة الوقوف بكل إنسان عند حده، وإرضائه بحقه، أو أنها تكف النفوس عن غصب الحقوق، وتدفعها عن الجور، وتمنعها عن الحيف أو الميل بها عن جادة العدل، ما لم يستند شرف النفس هذا إلى عقيدة ودين وتكون حقيقتها محددة في ذلك الدين.

(١) انظر تفاصيل هذه المصادر الأربعة في: الأفغاني، الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ٧٥-٨٦.

(٢) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ٤٣-٤٤.

والمصدر الثالث للإلزام بالعدل هو الحكومة، أو السلطة السياسية، التي تأتي على كف العدوان الظاهر، ورفع الظلم البين، لكن الأفغاني هنا لا يعول كذلك على هذا المصدر، لأن هناك وجوهاً للظلم والبغي والفساد يمكن تلوينها بصيغ الصلاح والإصلاح لا تستطيع الحكومة دفعها أو كفها، بل قد يكون من على رأس هذه الحكومة من أصحاب السلطة وأعوانهم، هم المتولون الأعمال الظالمة الخفية، فلا يتوقع منهم بالتالي أن يتصرفوا للمظلومين، إذ أن فاقده الشيء لا يعطيه.

والمصدر الرابع للإلزام بالعدل ناتج عن الاعتقاد بالآلوهية، وبوجود خالق عالم بالقلوب والأنفس، وواسع الحول والقوة، ومقدر الجزاء للخير والشر في الحياة الآخرة، وهذا الإلزام الاعتقادي هو الأقوى في تأسيس العدل وإدامته، لأنه يكبح النفس عن الشهوات ويمنعها، من العدوان الظاهر والخفي، ويمحو أثر الضرر والتدليس، ويحقق الحق، ويوقف عند الحد فيتحقق الأمن والراحة، وبعبارة أدق لأنه مصدر العدل الحقيقي الذي ينهض عليه الاجتماعي الإنساني، ولا تلبس المدنية سربال الحياة، ولا يستقيم نظام المعاملات، ولا تصفو صلات البشر من الغل والغش إلا به.

إذن فقد أسقط الأفغاني من حساباته في مصادر الإلزام بالعدل منهجاً وسيرة المصادر الثلاثة الأول، ليؤكد أن أياً من المدافعة الشخصية، وشرف النفس، والسلطة في غيبة -وازع الدين وهيبته- لا قيمة لها في ضمان العدل وهو هنا يقترب من الماوردي حين اعتبر الدين المتبع الركيزة الأولى للعمران السياسي، غير أنه إذا كان الماوردي قد رتب العدل الشامل -الذي يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، ويؤدي إلى زيادة الأموال- كركيزة ثانية بعد الدين، فإن الأفغاني قد نظر إلى العدل كغراس للدين ونتاج، وإن كانا يتفقان في النهاية على أنه لا استقامة للعمران بدون الدين وبدون العدل^(١).

(١) انظر: الماوردي، أدب الدين والدنيا، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٥٩، ص ١٢٧، وانظر في بعض دلالات العدل في فكره: Harron K. Shrawan, Muslim Political Thought and Administration, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1959, PP.122-123.

٤ . وأيضاً لا ينفصل العدل عن حقيقة القضاء و القدر عند الأفغاني ، ولا يتصادم مع هذه الحقيقة ، من وجوه لا تخلو من دلالات سياسية .
وأحد هذه الوجوه أن الفطرة الإنسانية -في نقائها- إذا كانت مجبولة على حب العدل والركون إليه فإن الاعتقاد بالقضاء ترشد إليه هذه الفطرة ، والفكر السليم المبني عليها يثبت «أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان ، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه . . . وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة ، وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات ، فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما لا ينكره أبله ، فضلاً عن عاقل وأن مبدأ هذه الأسباب التي ترى في مظاهر مؤثرة إنما هو بيد مدبر الكون الأعظم . . .»^(١) .

وثاني الوجوه أن مقتضى العدل الإلهي ينفي وجود تعارض بين الإيمان بالقضاء والقدر في القول والعمل والحركة والسكون -بصرف النظر عن صفة الاختيار، سياسياً أو غير سياسي- وليس كما يدعي بعض الإفرنج الذين يرجعون بادعاء التصادم ، وذلك التوافق -بين القضاء والقدر وبين الاختيار- ثابت في فكر الأفغاني في عقيدة المسلمين ، من حيث لا يوجد من بينهم -ما عدا طائفة الجبرية- من يرى مذهب الجبر المحض ، فالكل يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم -وهو الكسب- وهو مناط الثواب والعقاب ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزء الاختياري ، ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية ، والنواهي الربانية . . . وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي وبه تتم الحكمة والعدل»^(٢) .

والوجه الثالث أنه إذا وقع التعارض وخلافاً للوجه السابق -بين القضاء والقدر وبين الاختيار فذلك مرده مجاوزة العدل في فهم العقائد وسلطانها على

(١) انظر : الأفغاني ، الرد على الدهريين ، مرجع سابق ، ص ١٠١-١٠٢ ، وانظر تعليقا على رؤية الأفغاني للقضاء والقدر ومناقشتها للعمل الواعي الفعال في : ألبرت حوراني ، مرجع سابق ، ص ١٣٧ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ١٠١ .

الأعمال البدنية، والمجازرة تعود بدورها إلى الانحراف والتحريف والتبديل في أول الأديان، وهذا كان -في رأي الأفغاني- مدخل الغرب في الفهم المغلوط لعقيدة القضاء والقدر، الذين أرادوا من خلاله أن ينسبوا إلى المسلمين كل النقائص السياسية وغير السياسية التي حلت بهم، وشايعهم كثيرون من ضعفاء العقول في المشرق، وبعد أن ذكر الأفغاني وجوهاً متعددة لهذه النقائص بين دلائلها من حيث إن أولئك الإفرنج «نسبوا إلى المسلمين هذه الصفات - النقائص- وتلك الأطوار، وزعموا أن لا منشأ له إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية، وحكموا بأن المسلمين لو داموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة . . . ولا يزال بهم الضعف يفعل في نفوسهم ويركس من طباعهم حتى يؤدي بهم إلى الفناء والزوال»^(١).

والوجه الأخير: أن حقائق التاريخ وسير الأمم التي فهمت على وجه العدل عقيدة القضاء والقدر، بما يوزان بين إرادة الله في إحكام سنته، وبين إتاحة الاختيار أمام الإنسان للحركة والسعي في الحياة -تؤكد أن هذه العقيدة كانت سبباً رئيسياً في الظهور والغلبة والتمكين داخلياً، والتعامل القوي مع الآخر خارجياً، ولم ينس الأفغاني أن يضرب الأمثلة من نماذج لفتوحات وانتصارات لأُم مسلمة، وغير مسلمة، انطلقت من هذا الفهم العادل، ليصل إلى خلاصة عامة مبالغ فيها أن هذه النماذج مؤداها «أنه من بداية تاريخ الاجتماعي البشري إلى اليوم ما وجد فاتح عظيم ولا محارب شهير نبت في أوسط الطبقات ثم رقى بهمته إلى أعلى الدرجات فذللت له الصعاب، وخضعت الرقاب، وبلغ من بسطه الملك ما يدعو إلى العجب» ويبعث الفكر لطلب السبب إلا كان معتقداً بالقضاء والقدر»^(٢).

٥. ولعل آخر ما يتعلق بدلالات مفهوم العدل في فكر الأفغاني إدراك أنه لم يقف عند المعنى الإيجابي في المفهوم أي القيام بكل ما من شأنه أن ينشر

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٠-١٠٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٥.

ميزان القسط في الوجود الاجتماعي، لأنه «الميزان الذي قامت عليه السماوات والأرض وما بينهما»^(١)، وإنما يمتد فهمه للعدل ليتحدث عنه بنفي نقيضه أي نفي المعنى السلبي له -الظلم- فيكون نفي النفي -نفي الظلم- إثبات لمنطق العدل وحكمه، ولذلك اعتبر الأفغاني أنه بقدر ما يزال الظلم ويُنْتَصَر للمظلومين بقدر ما يسود العدل، وذلك في قوله «إن الحناية على المظلومين واللهف عليهم إنما تكون بمقدار العدالة وحب النصفة، والنفار من العدوان، وكراهة الجور»^(٢).

وهذا التوجه عند الأفغاني هو أحد محاور فهم مفهوم العدل في التشريع الإسلامي خاصة في مصدره الأعلى، القرآن والسنة^(٣)، وكذلك في الفكر السياسي الإسلامي، وهنا تبرز إضافة الإمام الغزالي في حديثه عن أقسام الظلم والظالمين وآثاره وعقوبته، وما يغفره الله تعالى وما لا يغفره منه^(٤)، بل إن هذا التوجه -فهم العدالة على أنها نفي للظلم- هو أحد منطلقات التحليل السياسي للمفهوم، وما يتعلق به من القانون غير العادل، والقضاء الظالم^(٥).

فكل ما من شأنه الإحالة دون إعطاء كل ذي حق حقه، أو يمنع المساواة في هذا العطاء، سواء كان الحق سياسياً أو غير سياسي، هو ظلم وجور، وهنا تجب ملاحظة أمرين، أولهما أن الظلم قد ينهض وقد يتمخض انتهاء عن ممارسات تقود إليه، فالظلم يسود ابتداءً لمداخل كثيرة منها المداخل الثلاثة السابق الحديث عنها في معوقات العدل التوزيعي من اعتلال النفس البشرية وخروجها على الفطرة النقية، واعتلال الأمم، وطمع المستعمر الأجنبي، ولكن الظلم يسود انتهاءً

(١) انظر: الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٢٣.

(٣) انظر: خليل مرعي، مرجع سابق، مواضع متفرقة، د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت: مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ٢١٦ وبعدها.

(٤) انظر: الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك: القاهرة: مكتبة الجندي، د. ت، ص ٥٤.

(٥) انظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، مرجع سابق، ص ١٩٤-١٩٦، وانظر أيضاً: Robert Booth Fowler, and J.R., An Introduction To Political Theory, New York: Harper Collins College Publishers, 1993, PP.65-79.

بفعل ممارسات تُقضى إليه منها - عند الأفغاني - تحول العصبية إلى تعصب «يخرج به عن جادة العدل، فتقلب منفعة التعصب إلى مضرة، ويذهب بهاء الأمة، بل يقوض مجدها»^(١)، ومنها أيضاً انتشار الممارسات السياسية الفاسدة، إذ أن «من سار في الأرض، وتتبع تواريخ الأمم، وكان بصير القلب، علم أنه ما انهدم بناء ملك، ولا انقلب عرش مجد، الا لشقاق واختلاف، أو ثقة بمن لا يوثق به، وتخلل العنصر الأجنبي، أو استبداد في الرأي، واستتكاف عن المشورة، وإهمال في إعداد القوة، والدفاع عن الحوزة، أو في تقويض الأعمال لمن لا يحسن آداءها، ووضع الأشياء في غير مواضعها، فيكون جور في الحكم، واختلال في النظم»^(٢).

والأمر الثاني أن ممارسة الظلم ابتداء أو ممارسته انتهاء، إذا كانت تؤدي إلى كل العلل السابقة داخلياً، وهي في حقيقتها تعبر عن حالة ترد وتآزم شديدين، فإن التردّي والتآزم يفضيان إلى خلل في مواجهة الآخر وضعف في مواجهته، وهما مقدمة الوهن والهزيمة، وهذا التحليل للعلاقة بين التآزم الداخلي - الناتج عن العمل بسنن الظلم - والهزيمة أمام الاجنبي - المترتبة على هذا النهج الظالم - يصوره الأفغاني بوضوح شديد في قوله: «أيها الأمجاد الأنجاد القوامون بالقسط، الآخذون بالعدل، الناطقون بالحكمة، المؤسسون لبناء الأمة، ألا تنظرون من خلال قبوركم إلى ما أتاه خلفكم من بعدكم، وما أصاب أبناءكم، ومن يتحلّ نحلتكم، انحرفوا عن سننكم، وجاروا عن طريقكم، فضلوا سبيلكم وتفرقوا فرقاً وأشياءاً، حتى أصبحوا من الضعف على حال تدوب لها القلوب أسفاً... أضحوا فريسة للأمم الأجنبية، لا يستطيعون ذوداً عن حياضهم ولا دفاعاً عن حوزتهم»^(٣).

(١) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٨١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) انظر: الأفغاني، الرد على الدهريين، مرجع السابق، ص ١٠٧.

وإذا كان الأفغاني يعتبر الهزيمة أمام الآخر ظلماً خارجياً، فإنه يراها الجزاء العادل على الظلم الداخلي -التأزم- الذي لا يعدو أن يكون حيداً عن سنن الله، مستوجباً غضبه سبحانه على الخاطئين، وهو غضب العادل أحكم الحاكمين^(١).

ثالثاً: موقع العدل في رؤية الأفغاني للسياسة وأقسامها.

لم يغب عن الأفغاني الإطار المرجعي العام الذي سلط من خلاله الأضواء على الجوانب السياسية لمفهوم العدل، بل وغيره من المفاهيم السياسية، وهذا الإطار المرجعي لا يعدو أن يكون الأصل الجامع لمنظومة هذه المفاهيم، وهو مفهوم السياسة بأوسع معانيها، سواء اتفق معه أم اختلف حول ما قدمه حول هذه الأصول، وبصرف النظر عن مدى التوافق بين اجتهاداته النظرية في تحليل مفهوم السياسة وعرضه، وبين ممارساته الواقعية، أو تطبيقاته الحركية لما اجتهد فيه في تعاملات وعلاقات بالوجود السياسي في عصره، بأطرافه وعناصره كافة.

وواقع الأمر أن الأفغاني يتحدث عن السياسة بطرق شتى في مصادره المتعددة، فتارة يتحدث عنها بأفكار عامة وألفاظ مباشرة مثل حديثه عن السياسة الإسلامية، والسياسة القويمة، وفنون السياسة، والسياسة الشرعية، ومنهج السياسة الواحدة، والسياسة الضعيفة، وتارة أخرى يتحدث عنها منسوبة إلى جهة ممارستها كحديثه عن سياسة الروس، وسياسة الأنجليز، وسياسة الفرنسيين، وسياسة جلادستون، وسياسة بسمارك، وتارة ثالثة يأتي حديثه عن السياسة من خلال استعراض بعض حقولها المعرفية مثل ما تكلم به عن السياسة الخارجية، والقانون الدولي، والجغرافيا السياسية والعلاقات السياسية، والخطط الدولية، والمذهب السياسي^(٢).

وهنا يثار التساؤل: هل كان هذا التناول المتنوع يعني بالضرورة أن الأفغاني كان على وعي شامل وفهم كامل بهذه الطرق المختلفة لحديثه عن السياسة؟

(١) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٨٩، ص ٢١١، ص ٢٤٠، ص ٢٦٩، ص ٣٣٤، ص ٤٣٧.

وأقسامها، وحقوقها؟ أم أنه كان يخطط في عشوائه بلادراية أو بينة؟ وفي جميع الأحوال وأيا كانت الإجابة أين سكن العدل في رؤيته للسياسة؟

وإذا ما أخذ في الاعتبار أن التحليل منصب على فكر الأفغاني، وليس ممارساته فإن الثبت من الأمر -إجابة على ما سبق- يستدعي التوقف عند الآتي: (١) أن الأفغاني لم يبعد السياسة عن الإصلاح والسعادة في الدنيا والآخرة، واعتبر ذلك جوهر السياسة الإسلامية، لأن «الدين الإسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط، ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم وما يكسبهم السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة، وهو المعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين»^(١).

وهذا الذي ارتآه الأفغاني لمفهوم السياسة لا ينفصل عن الرؤية اللغوية والرؤية الاصطلاحية الشرعية لنفس المفهوم في التشريع السياسي الإسلامي، إذ انطلق من توافق الحقيقة اللغوية مع الحقيقة الشرعية في ترجمة دلالاته ومعانيه، وإن لم يرد لفظ السياسة ومادته -سوس- في القرآن الكريم، فإذا كانت السياسة لغة هي القيام على الأمر بما يصلحه، وإذا كان جوهر القيام ومادته في اللغة -قوم- هو العدل والاعتدال، فإن السياسة بهذا النهج اللغوي تتضمن أن لا يأتي الإصلاح غراسها ونتائجها إلا بالعدل والإقامة عليه، وهذا هو نفسه تقريباً المعنى الاصطلاحي للسياسة الشرعية من حيث أنها «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنهجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة على ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم»^(٢)، وهي أيضاً «الاقتداء بالباري سبحانه على قدر البشر باستعمال مكارم الشريعة، ومكارم الشريعة هي الحكمة والقيام بالعدل بين الناس والحكم والإحسان والفضل، والقصد منها أن يبلغ

(١) انظر: خاطرات الأفغاني، مرجع سابق، ص ١١٧، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) انظر: ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٤هـ، ج ٣،

إلى جنة المأوى، وجوار رب العزة»^(١)، وهي كذلك «قود الملوك والأئمة رعاياهم الذي ينقادون لهم ويدخلون تحت طاعتهم إلى الأفعال الحميدة المرضية، والطريقة السديدة القديمة»^(٢).

والأفغاني باتجاهه إلى كون السياسة مصلحة شرعية عادلة بالأساس، وليست نصاً - أو حكماً - شرعياً مفصلاً هو الأقرب إلى فهم علماء السلف، وهو الفهم الذي عبر عنه بصدق ابن قيم الجوزية في قوله المشهور «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس، أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة»^(٣).

(٢) كما أن الأفغاني يربط بين أصل وجود السياسة وبين أصل وجود العمران السياسي الذي يتأسس على طبيعة الإنسان الاجتماعية، وما ركب فيه من فطرة الائتلاف إلى غيره، وهداية العقل له في تجسيد هذه الفطرة، دون غيره من المخلوقات وهو ما يتمثله - بحق - في قوله «الإنسان إنسان بعقله وبنفسه، ولولا العقل والنفس لكان الإنسان أحسن جميع الحيوانات وأشقاها، لأنه في حياته أضيق مسلكاً وأصعب مجازاً، وأوعر طريقاً منها... قد حفت به المكاره، وأحاطت به المشاق، واكتنفت به الآلام، لا يمكنه أن يقوم بمعاشه وهو منعزل عن أبناء نوعه، ولا يطيق الحر، ولا يتحمل

(١) انظر: الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق د. أبو اليزيد العجمي، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥، ص ٩١-٩٢.

(٢) انظر قدامة بن جعفر، السياسة من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق د. مصطفى الحياوي، الأردن: الجامعة الأردنية، ١٩٨١، ص ٣٤.

(٣) انظر: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد انقص، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢-١٩٥٣، ص ١٣. وانظر تأصيلاً لمفهوم السياسة الشرعية ودلالاته القيمية في: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ١٨٨ وما بعدها. د. محيي الدين قاسم، مفهوم السياسة الشرعية السياسية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. وانظر أيضاً: I.L.Akintola, "Politics: An Islamic Prepective", Islamic Culture, Vol. LXX, No.1, 1996, PP.85.89.

البرد، ولا يقدر على الذود عن نفسه، وليس له من الآلات الطبيعية ما يثقف به معيشتة، وهو محتاج في ضروريات حياته، ومفتقر في الكمال فيها إلى الصناعة، ولا يمكن الحصول عليها إلا بإحالة الفكرة والتعاون مع من يشاركه في العقل من النوع البشري»^(١).

هنا ينضم الأفغاني إلى زمرة المفكرين السياسيين الذين انحازوا إلى الأساس الفطري في وجود العمران السياسي، أيا كانت صورته، عائلة، أو عشيرة، أو قرية، أو مدينة، أو دولة، أو ما شاكل ذلك، مثل أرسطو في الفكر اليوناني، ومعظم المفكرين المسلمين، كالفارابي والماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، لكن الأفغاني يقترب أكثر ليشترك هؤلاء المفكرين المسلمين حين ينسب فطرة الاجتماع إلى الله سبحانه، وليس إلى الطبيعة كما فعل أرسطو، وأغلب الظن أنه أقرب إلى الغزالي أكثر من غيره فيهم^(٢)، من حيث جعل الله سبحانه هو الذي ركب في الإنسان النقص، وأفقده ما يتوافر فيه الحيوانات من آلة العيش وطريقة حمايته، وأشعره بحاجته إلى غيره، فقد قضت حكمة الله أن يكون الإنسان ممتازاً عن بقية الأنواع الحيوانية بكون آخر، ووجود أرقى وأعلى، وهو كون الاجتماع، حتى يتألف من أفراده الكثيرة بنية واحدة يعمها اسم واحد، والأفراد فيها كأعضاء تختلف في الوظائف والأشكال، وإنما كل يؤدي عمله لبقاء البنية الجامعة، وتقويتها، وتوفير حظها من الوجود ليعود إليه نصيب من عملها الكلي، كما أودع الله في أعضاء أبداننا وبيئتنا الشخصية، والفضائل في المجتمع الإنساني كقوة الحياة المستعملة في كل عضو ما يقدره على أداء عمله مع الوقوف عند حد وظيفته...»^(٣).

وينتهي تحليل الأفغاني لهذه النزعة الفطرية كسبب للعمران إلى التوكيد على وجود السلطان الوازع القاهر -أو ما يسميه الحكومة- وانتقال المجتمع البشري من طور الحقيقة الفطرية إلى طور الحقيقة السياسية، لضبط نوازع الفساد في العمران

(١) انظر: الأفغاني، لأعمال المجهولة، مرجع سابق، ص ٩١-٩٢.

(٢) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ٢٤٢-٢٤٤.

(٣) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق ص ١٠٠.

حين تنقلب الفطرة أو تتغير سننها العادلة في الإنسان، كما فصل في قوله: «إن غالب أفراد الإنسان طبع على الحرص، وفطر على الشر، وجبل على الشهرة، وخلق متهاوناً بواجباته، متوانياً عن إصلاح شؤونه، ونشأ على المكر والحيل، وغرز فيه حب الاعتداء على حقوق الغير وعدم الاكتفاء بما ملكته يده، وغرس فيه بغض الشرائع والقوانين، حينما يراها سداً يمنع من سلوك سبيل الغدر، وحاجزاً يردعه عن مقتضيات الشره، وغلاً يكف يديه عن التطاول...»^(١).

وقد سبق القول إن اعتلال النفس البشرية هو أحد مداخل الظلم المفضي إلى الاعتداء على العدل التوزيعي، كما سبق أيضاً التنويه إلى أن الأفغاني قد عدّما يلزم العدل الحكومة لتكف المظالم وتردع العدوان والمعتدين، وتعيد الأمن، ولكنه عاد إلى التحذير من الإفراط في التعويل عليها في ذلك، فقد تحيد عن العدل ولا تلتزمه بممارسات الطغيان والفساد والبغي.

التحليل السابق لنظرة الأفغاني إلى العمران السياسي تتمخض عنه نتيجتان مهمتان، أولاهما أنه قريب إلى الأخذ برؤية أفلاطون في مبدأ التخصص وتقسيم العمل كأساس لانهاض هذا العمران واستمراره، بما يستتبعه هذا المبدأ من تنوع الوظائف^(٢)، وإن كان الأفغاني يتميز عن أفلاطون بضبطه -أي المبدأ- بضرورة التناغم والتنسيق والتكامل والتكافل في أداء الأعمال، وبضرورة استعلاء الفضائل في حركته ومقاصده، وهو ماعبر عنه بوضوح في قوله «كذلك سائر الفضائل في الاجتماع الإنساني، بها يحفظ الله الوجود الشخصي إلى الأجل المحدود، ويثبت البقاء النوعي إلى أن يأتي أمر الله»^(٣).

أما النتيجة الثانية لنظرة الأفغاني إلى العمران فهي أن الأفغاني حين شبه ما ينتظم هذا العمران من تكاتف وتكامل وظيفيين بما ينتظم البدن البشري من

(١) انظر: الأفغاني، الأعمال المجهولة، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٢) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص (٥١-٥٣). وانظر في تفاصيل مبدأ التخصص وتقسيم العمل وعلاقته بفهوم العدل عن أفلاطون: Nicolas Pappas, plato and The Republic, London: Routledge, 1995, PP.59-80.

(٣) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق ص ١٠١.

تخصص وتناغم بين أعضائه، يذكرنا بنظرية الفارابي في الحقيقة العضوية في المدينة الفاضلة، والقائمة على اعتبار رئيسها بمثابة القلب لجميع أنواع التراتيب الاجتماعية الأخرى، فهو الذي يضبط أداها، وهو الذي يمدها بما تحتاجه لأداء وظائفها، وهكذا يصير العمران كالكائن الحي الذي تعمل أجزاؤه في تناسق وانسجام بحيث يؤدي كل عضو الدور المحدد له لحياة الكائن وبحيث يصيب الخلل الذي يحيق بأي عضو بقية الأجزاء بالضرر والأذى^(١).

٣) يزداد إنعام الأفغاني النظر في السياسة حين عرض لأقسام متعددة منها، وأعطى كل قسم - أو نمط - دلالاته ومعانيه، ومن ذلك:

- سياسة القرآن وتقوم عنده على «تدبير الممالك، وصونها بالحكمة، وحسن الرأي، وأصول المشاورة، ودعوة الأمة للتداول، ووظائف الملوك ومسؤوليتهم، وصلاحيات الملوك في إعلان الحرب بعد أخذ رأي الأمة وأصول المفاوضات، والأشكال النافعة من التجسس ومعرفة أحوال الممالك المجاورة، وهذه السياسة بناها الأفغاني على ما ورد في القرآن الكريم في سورة النمل من حديث عن نبي الله سليمان عليه السلام وعلاقته بالهدد، وبلقيس ملكة سبأ^(٢)، وهنا يتأكد ما سبق ذكره في المقدمة عن استعانة الأفغاني بفكرة النموذج التاريخي في استعراض أفكاره ورؤاه، وتحليل مفاهيمه، وإن كان استشهاده في حديثه عن سياسة القرآن انطلق من نموذج تاريخي موحى به، مما يعطيه المصادقية في ذاته، وإن اختلفت الاجتهادات حول بلورة هذا النموذج، حسب فقه كل اجتهاد منها - وتوافر آلة التفسير فيه - لآيات سورة النمل.

- والسياسة القومية، أي التي لا انحراف فيها ولا اعوجاج، وعمادها القيام على سائر المملكة على قواعد العدل، وتتطلب رجالاً ذوي خبرة وأولى رأي وحكمة وتدبير وحزم، وأصحاب حذق ودراية، يفيضون بمحبة البلاد،

(١) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ١٩٣، وانظر أيضاً، H.K. Sher Wani, op. cit., PP.66.98.

(٢) انظر: د. علي شلش، مرجع سابق، ص ١١٣-١١٥.

والرحمة بسكانها، والتصدي لأي ضرر يمس مصلحتها -أي البلاد- وصيانة الأعمال والوظائف من الخلل والفساد، ويوقفون الرعية عند حدود الشرعية، ثم يراقبون روابط المملكة -أي علاقاتها الدولة- مع سائر الممالك الأجنبية ليحفظوا لها المنزلة التي تليق بها بينها^(١).

- والسياسة على نهج الخلفاء الراشدين،، والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية، التي تنبعث منها القوة وتتجدد معها لوازم المنعة وهذه يسميها الأفغاني أحياناً السياسة الإسلامية، كما سبق، ويسميها أحياناً سياسة العدل والإنصاف^(٢)، ويعتبر أن العلل المختلفة التي قد تصيب بعض الممالك الإسلامية -خاصة من الانقسام والتفريق- إنما مردها الخروج على مقتضى هذه السياسة، «إن بعض ما يطرأ على الممالك الإسلامية من الانقسام والتفريق إنما يكون منشأه قصور الوازعين، وحيدهم -أي الحكام- عن الأصول القديمة التي بنيت عليها الديانة الإسلامية، وانحرافهم عن مناهج أسلافهم الأقدمين، فإن منابذة الأصول الثابتة، والنكوب عن المناهج المألوفة أشد ما يكون ضررها بالسلطة العليا»^(٣)، ولذلك لا مجال في نظره لاستقامة هذه السلطة وعدلها إلا بالرجوع إلى نهج السياسة العادلة «إذا رجع الوازعون في الإسلام إلى قواعد شرعهم وساروا سيرة الأولين السابقين لم يمحى قليل من الزمان إلا وقد آتاهم -أي الله- بسطة في الملك، وألحقهم في العزة بالراشدين أئمة الدين»^(٤).

هنا يعود بناء الأفغاني إلى مفهوم السياسة الدينية التي عدها ابن خلدون الأفضل والأقوم والأصلح للعمران، دون السياسة العقلية التي تأتي على مقتضى النظر العقلي، والسياسة الشهوانية التي تتأسس على مقتضى الشهوة والهوى، غير أن ابن خلدون افترض للسياسة الدينية -أو الشرعية كما

(١) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٥٢.

(٤) انظر: نفس المرجع السابق.

يسميتها أحياناً- ملكاً يلتزم بها ويقوي، وافترض لهذا الملك عصبية، لاعتباره أن " غاية العصبية هي الملك" ^(١).

- وسياسة العلم وسياسة الجهل، الأولى يتولاها حاكم عادل حازم أصيل الرأي، عالي الهمة، رفيع المقصد، قويم الطبع، فيسوس الأمة بسياسة العدل، ويرفع فيها منار العلم، ويفتح لها أبواب التفنن في الصنائع، والحدق في لوازم الحياة، ويبعث في المحكومين روح الشرف والنخوة، ويحملهم على المزايا الشريفة، ويرفعهم إلى مكانة عليا من العزة، ويوطئ لهم سبل الراحة والرفاهة، وكل وجه من وجوه الخير، أما سياسة الجهل فيتصدى لها حاكم جاهل سيء الطبع، سافل الهمة، شرهاً، مغتلاً، جباناً، ضعيف الرأي، أحمق الجنان، خسيس النفس، معوج الطبيعة، يسوس الأمة بالظلم- حيث لا عدل- من حيث يسقطها بتصرفه في مهاوي الخسران، ويضرب على نواظرها غشاوات الجهل، ويجلب عليها غائلة الفاقة، ويجور في سلطته عن جادة العدل، ويفتح أبواباً للعدوان، فيختل النظام، وتفسد الأخلاق، ويتغلب اليأس، فتمتد إليها أنظار الطامعين، وتضرب الدول الفاتحة بمخالبها في أحشائها ^(٢).

إن الأفغاني في تصويره لهذه السياسة الجاهلة كأنما يستدعي ما تحدث عنه الفارابي بشأن المدينة الجاهلة- أو مضادات المدينة الفاضلة- وسياستها، وأقسامها وإن كان الفارابي أكثر تأصيلاً في تعريف هذه المضادات بالتفصيل، والأسباب المفضية إلى كل منها، والتي بفعلها يمكن أن تتحول المدينة الفاضلة إلى مدينة جاهلة، وبرفعها يمكن أن تتحول المدينة الجاهلة إلى مدينة فاضلة ^(٣)، كذلك يتبين كيف يؤكد الأفغاني ويتشدد في كون الأزمة الداخلية- بممارسة الظلم وأفعاله-

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار النهضة مصر، د.ت ص ج ٢، ص ٤٨٩-٤٩١.

(٢) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ١٤٩-١٤٦.

(٣) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ١٩٢ وما بعدها، الفارابي، السياسة المدنية المقلب بمبادئ الموجودات بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤ م. ص ٨٣-٨٧.

تقود إلى الانهزام -الظلم والبغي- الخارجي، بعد أن يكون قد استحکم طمع الطامعين، وضربت الدول الفاتحة -الباغية- بمخالبها في أحشاء الأمة .

٤) وإضافة إلى ما سبق فإن العدل هو الميزان الحقيقي للتفرقة بين غمطين من أنماط ممارسة السياسة يجسدهما نوعان من أنواع الحكومة، الحكومة الجمهورية والحكومة الاستبدادية^(١)، فالحكومة الجمهورية «يكون المسوسون فيها أعلى شأنًا وأرفع مكانة من سائر أفراد الإنسان، بل هم الذين يليق بهم أن يدخلوا تحت هذا الاسم دون من عداهم، فإن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلا القانون الحق المؤسس على دعائم العدل، الذي رضيه لنفسه يحدد به حركاته وسكناته ومعاملاته مع غيره، على وجه يصعد به إلى أوج السعادة الحقيقية، وتصده عن أين يرقم على صفات الأوراق ما يكشف عن ماهية الحكومة المقيدة، ويوضح عن فوائدها وثمراتها ويبين أن المحكومين بها قد هزتهم الفطرة الإنسانية فنبهتهم للخروج من حضيض الحكومة المطلقة وتطلب مشاركة أولي أمرهم في آرائهم وكبح شره النهمين منهم الطالبين للاستئثار بالسعادة دون غيرهم»^(٢).

- أما الحكومة الاستبدادية فقد كان الأفغاني أكثر إفاضة في تأصيلها وتأصيل أقسامها إذا ما قورن ذلك بحديثه عن الحكومة الجمهورية، وقد قسم الاستبدادية إلى ثلاثة أقسام، وفرع في بعضها فكاننا أمام ما يزيد على هذه الأقسام الثلاثة . فأول قسم هو الحكومة القاسية، وتكون أركانها من الأمير أو السلطان، والوزراء، ومأموري الإدارة والحماية- شبيهة بقطاع الطرق، الذين يغتصبون الضياع والعقارات، والمساكن والبساتين من الرعايا، ويعاملونهم بسيرة العذاب، ويعرضونهم للمهالك من كل وجه، دون أن يحرك فيهم ذلك ساكنًا، ولا يخشون اضمحلالهم، وإبادتهم بالكلية، ومحق حياتهم بالمرة، وشبيه بهذا القسم بعض حكومات التتر، وبالبرابرة .

(١) انظر: د. علي شلش، ص ٤ وما بعدها، د. عزت قرني، مرجع سابق، ص ٢٧٩-٢٨٤ .

(٢) انظر: د. علي شلش، ص ٦٣ .

والقسم الثاني هو الحكومة الظالمة التي يماثل أولياؤها الأخساء الذين يستعبدون الناس ظلماً واعتداءً، فلا يكون حالهم مع الاستعباد إلا كحال البهائم والأنعام الأهلية، لا يعيشون إلا لغيرهم، ولا يتحركون إلا برضاه، بل بمنزلة آلة غير شاعرة بأيدي مستعبيدهم، يستعملونهم كما يشاءون... وتدوم عليهم هذه الحالة الرديئة التي نشأوا عليها، والمعيشة الدنيئة التي اعتادوها، حتى يقتنعوا بها ولا يتعلقوا سواها. بل يتنزلون بسوء تصرف هؤلاء الولاة مما منحوه من فضيلة العقل إلى رتبة البهيمة، ولا يحسون بمعيشة أكمل مما هم فيه، ولا يتألمون إلا بالآلام الجسمانية»^(١)، ويضرب الأفغاني الأمثلة لهذا القسم من غالب حكومات الشرق، وأكثر الحكومات الغربية الماضية، والحكومة الإنجليزية في عصره في البلاد الهندية.

والقسم الثالث هو الحكومية الرحيمة، وقد قسمها إلى قسمين الحكومة الجاهلة، والحكومة العالمة، وقسم الأخيرة إلى الحكومة الأفينة، والحكومة المنتطسة.

فالحكومة الجاهلة هي التي تطلب دعائمها -من أمير أو سلطان، ووزراء، ومأموري الإدارة والجباية -من رعاياهم السعي في المكاسب والصنائع، وممارسة الحرف كافة، دون تعريفهم بمتطلبات ذلك وأركانها جهلاً منهم، كما تطلب منهم -أي الدعائم- التباعد عن الشقاق، والعناد، والفساد، والاعتداء، والاعتصاب، والميل -الظلم- في الحقوق، بلا تقنين عادل، حافظ للحدود، ومثال ذلك رآه الأفغاني في بعض السلاطين المجبولين على الشفقة برعاياهم، رغم جهلهم بما يصلح شأنهم.

أما الحكومة العالمة في قسمها الأول -وهو الحكومة الأفينة أي ناقصة الحكمة والعقل - فإن دعائمها في الحكم يقومون بتوفير الضرورات، ويشيدون المعارف، ويعمرون بيوت العلم، ويتبعون سياسة مدنية لصالح رعاياهم، لكنهم لا يواظبون على هذه الأعمال ويتركونها هملًا ونسياناً، بسبب الغفلة، وعدم

(١) انظر: د. علي شلش، مرجع سابق، ص ٦٤-٦٥.

إدراكهم للعواقب، وافتقارهم إلى معرفة أن سير الأمور على نهج العدل مما تنتظم به أحوال العباد، فيتطرق لذلك الفساد والخلل، ويسري الانحلال، ويعتدي البشر بعضهم على بعض، وقد أورد الأفغاني شبيهاً لهذا القسم حكومة المأمون العباسي، وحكومات بعض سلاجقة إيران.

بينما تأتي الحكومة العالمية في قسمها الثاني -وهو الحكومة المتنطسة وقد استعلى فيها الاستقصاء وتدقيق النظر، ومن ثم الحكمة والعقل - أقرب كثيراً إلى حكومة الخبراء، وهذه تعد في نظر الأفغاني من أفضل أنواع الحكومات ويشبه الأفغاني دورها بدور الأب الذي يسعد أبناءه، ويهيء لهم وسائل ذلك ولا يتجافى عن مواظبة دقائق حركاتهم وسكناتهم، ويتفقد شؤونهم، ولا يمنع عنهم آراءه السديدة، خوفاً عليهم من الكسل والإهمال والفشل، وخشية عليهم مما يعوقهم عن بلوغ غاياتهم، وبعد أن يستطرد الأفغاني في شرح ممارسات هذه الحكومة، يعرض مثلاً لرجالها في "حسن أفندي" شيخ الإسلام الأسبق في الأستانة.

والذي يبدو من تحليل الأفغاني السابق لأقسام الحكومات مدى إحاطته بما ينطوي عليه كل قسم منها من قيم -الحكومة الجمهورية- ومضادات للقيم -أقسام الحكومات الاستبدادية- وكذا إحاطته بالخبرات السياسية القديمة، والتي عاصرها، في تقديمه لنماذج لكل منها، مستعيناً مرة أخرى بفكرة النموذج التاريخي.

والواقع أن الأفغاني بهذا التقسيم يشارك غيره من المفكرين الذين تحدثوا عن أقسام الحكم وأشكال الحكومات في ممارسة السلطة السياسية، قديماً وحديثاً وإن لم يقتصروا فقط على تنظير الحكومة الجمهورية والحكومة الاستبدادية كما فعل الأفغاني، ويتقدمهم في هذا السياق أفلاطون، وأرسطو، وبعض مفكري الرومان مثل بوليبيوس، والقديس توما الأكويني، والفارابي، ومونتسكيو، وغيرهم، على اختلاف رؤاهم وأفكارهم في ذلك^(١)، بيد أن التساؤل الذي

(١) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، مواضع متفرقة، وانظر أيضاً: William Ebinstein, Op.cit., Passim.

يفرض نفسه هنا هو لماذا لم يحلل الأفغاني ويفصّل في الحكومة الجمهورية كمنهجه في الحكومة الاستبدادية؟ ويجب هو بما يفهم من كلامه أن الأمر أوضح من التفصيل فيه، وأنه معني في مقاله الذي تناول فيه أقسام الحكومات بالحكومة الاستبدادية، ولهذا ضرب صفحاً عن ذكر الحكومة الجمهورية، كما أورد^(١)، ولكن الإجابة رغم ذلك تظل غير شافية أو كافية، وتترك الباب واسعاً للمزيد من التساؤلات التي لا مقام للتفصيل فيها.

٥) يتيح الحديث عن السياسة وأقسامها -على نحو ما سلف- المجال لتأويلات كثيرة حول مصداقية أخذ الأفغاني بما أبدع فيها واجتهد، ومن ثم للدخول من هذا المجال، لرحمه بالازدواجية، وقد ترجمت في اتهامات كثيرة، من قبيل علاقته بالمحافل الماسونية^(٢)، وأنه لم يدع مطلقاً إلى سياسة شرعية، وأن ممارساته السياسية ليست منها في شيء، لأن للسياسة الشرعية شروطاً لم تتحقق في دعوته، ولذلك انتهت كل تجاربه بالفشل والإخفاق، وأنه لا علاقة لدعوته بالدين، وإنما هي مجرد دعوة سياسية، اتخذت من أساليبها ما يتعارض مع كونها دعوة دينية، مثل الخديعة والمكر، والتأليب على الحكام وتشجيع محاولات الاغتيال^(٣). والعدل يفترض قبل إطلاق مثل هذه الأحكام، والتعميمات -التهم- ودون أخذ مواقع الدفاع عن الأفغاني أو المrapطة في ثغورها، النظر إلى العلاقة بين فكره ومن ثم فقهه للسياسة، وبين حركته السياسية في إطار مجموعة من الضوابط المنهجية، ومنها:

- التحقق من مصداقية الأطر المرجعية والمصادرة وثبوتها والتي تحدثت عن ممارساته السياسية سواء كانت الممارسات شرعية من المنظور الإسلامي، أم كانت غير شرعية، وهذا يفرض التحقق من هذه الأطر وتلك المصادر تاريخياً، أيأ كان

(١) انظر: سلسلة الأعمال المجهول، مرجع سابق ص ٦٥.

(٢) انظر: حسين عمر حمادة، شهادات ماسونية، ط الأردن: دار قتيبة، د. ت، ص ٧٧-٨٧، د. سمير أبو حمدان، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٩.

(٣) انظر: د. مصطفى فوزي عبد اللطيف، دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، الرياض: دار طيبة، ١٩٨٣، ص ٨٩-٩٢.

نوعها، والبحث فيما لم ينشر منها، أو ما يعد من المجهول منها^(١)، حتى لا يؤخذ الأفغاني بالتهمة، والشبهة، وانطلاقاً من المبدأ القرآني ﴿فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾. (الحجرات/٦)

التجرد من الأحكام المسبقة ضد الأفغاني أياً كانت دوافعها، وأياً كانت مصادرها من حيث المفاهيم، والمناهج، والمذاهب، وغيرها مما يراد إسقاطه على فكر الأفغاني وعصره لا لشيء إلا لتوكيد مثل هذه الأحكام، وهذا يقتضي كذلك العدل في القول ﴿وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى﴾ (الأنعام/١٥٢)، والاتفاق على معيار عادل لعرض أقواله وممارساته عليه بعيداً عن أية تأويلات أو أغراض قبلية.

- عدم الخلط بين انتقاد أو تقويم ممارسات الأفغاني وأفكاره حول السياسة وأقسامها، إن كان ثمة ميزان موضوعي مستقيم يفتح المجال لها، وبين الجرح في شخصه والظعن في ذاته، تمهيداً للجرح - كما قيل في المقدمة هذه الدراسة - في دينه وعقيدته، ومن ثم تمهيداً لإخراجه من إسلاميته وانتمائه الحضاري.

- ضبط مفهوم السياسة الذي من خلاله يراد الحكم على الأفغاني بأنه خرج عليه، أو الحكم له بأنه التزمه، لأنه ليست أية سياسة ينبغي أن يحاكم إليها، وإنما السياسة الشرعية، التي هي بحكم تعريفها اجتهاد شرعي يجري على مقتضى المصالح الشرعية، وليست نصاً موحى به قرآناً وسنة، كما سبق، ومن ثم فذاتة الاجتهاد فيها أكبر وأوسع، والخطأ في هذا الاجتهاد وارد شرعاً، ولكنه في جميع الأحوال - ودون خوض في نوايا الأفغاني - الاجتهاد الذي إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد.

- إدراك أن الأفغاني - تفريعاً مما سبق - إذا كانت له زلاته التي أثبتتها بعض الدارسين بالحجة والبرهان^(٢)، فليس من صالح المسلمين في شيء تضخيم هذه

(١) انظر تحليلاً لأقسام المصادر الفكرية لدراسة الأفغاني أوردتها: محمد الحداد، ثلاثة أبحاث حول الأفغاني، مجلة أبراب، العدد ١٣، صيف ١٩٩٧، ص ٢٩-٣٩.

(٢) انظر مثاليين لذلك في: د. محمد عمارة، مرجع سابق، مواضع متفرقة، د سمير أبو حمدان، مرجع سابق، ص ٣.

الزلات، كما أنه ليس من صالحهم في شيء التغطية عليها، ولكن الصالح الحقيقي في فهم أسبابها، والظروف التي قادت إليها، وكيف يمكن تجنب آثارها في الفكر الإسلامي، حتى لا يظهر -أي الفكر- وكأنه كله عورات يجب سترها، وسقطات يجب التبرؤ منها، ومعاصٍ يجب الاستعاذة منها.

رابعاً: العدل بين القيم السياسية وبين مضاداتها في فكر الأفغاني

لا تكتمل حقيقة العدل -دلالات ومعان- دون نسبته كقيمة سياسية تظل الوجود السياسي حاكماً ومحكوماً، إلى غيره من القيم الأخرى التي احتلت مساحة كبيرة في فكر الأفغاني كما تعبر عنه نصوصه المختلفة، بل لا يبدو وجه الاعتداء على هذه الحقيقة -حيث استعلاء الظلم، أو نفي العدل كما سبق- دون نسبة هذا الاعتداء إلى مضادات القيم الأخرى التي يشكلها وتشكله.

وهنا يمكن القول بداية إن الأفغاني عبر عن القيم إجمالاً بمفاهيم شتى تكشف عن الوجه الأخلاقي والحضاري فيها شأنه في ذلك شأن بعض المفكرين، فقد استخدم مفاهيم المكارم، والمحامد والمدائح، والفضائل، وعاليات الأمور، ومحاسن الأعمال، وشرائف المراتب، والسجايا الشريفة، وعقائل الصفات، وجلائل الأعمال والطيبات، وخصال الخير، والمفاخر، وفضائل الصفات، وشرائف الأمور، وغايات الكمال والرقى، وغيرها من مفاهيم أخرى دامجاً بين الوجه التجريدي للقيم وبين الوجه الحركي فيها، كذلك عبر الأفغاني عن القيم تفصيلاً بذكر أهم ما يمكن إدراجه ضمن منظومتها مثل قيم التوحيد، والعدل، والمساواة، والحرية، والشرف، والنخوة، والاستقامة، والحق، والعلم، والمصالح، والسعادة، والأمن، والحياء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدق، والجهد، والوحدة، والنصح، والشجاعة، ورفض الذل، والوطنية، والشهادة، والقوة، إلى آخره.

فإذا ما نظرنا في المفاهيم الإجمالية التي ذكرها كمضادات للقيم نجده يفيض بأكثر من مفهوم -وربما بشكل أكثر إيراداً مما قدمه عن المفاهيم الإجمالية للقيم- فقد تحدث عن الخسائس، ودنيات الأعمال والمذام، والذمائم،

والرذائل، والمضار، والخبائث، والخianات، والشُرور، والقبايح، والشنائع،
 والمثالب، والمظالم، وقبايح الأعمال، والمفاسد، أما فيما يتعلق بمنظومة مضادات
 القيم تفصيلاً فقد أدخل فيها الظلم، والاستبداد، والجور، والبغي، والجن،
 والجهل، والشقاء، والفساد، والخوف، والخيانة، والضعف، والكذب،
 والهوان، والانقسام، والتعصب، والعبودية، والانحراف، والشرك، إلى
 آخره، والأفغاني في تناوله لمضادات القيم -إجمالاً وتفصيلاً- لم يخرج على
 نهجه في الدمج بين الوجه التجريدي وبين الوجه الحركي فيها، استمراراً لما فعله
 في تناوله للقيم إجمالاً وتفصيلاً، وهنا يثار أكثر من تساؤل: إلى أي مدى ارتبط
 العدل بغيره من القيم في فكر الأفغاني؟ وإلى أي مدى تعلق نفيه -الظلم-
 بمضادات هذه القيم؟ وبعبارة أدق أين موقع العدل، وموقع نقيضه من القيم
 ومضاداتها عنده؟ وإذا كانت الحضارة الإسلامية هي حضارة العدل عند البعض
 وتراثها السياسي هو تراث العدل، وفكرها السياسي -أحد مكونات هذا التراث-
 هو فكر العدل، فإلى أي مدى يمكن القول إن فكر الأفغاني تستعلي فيه قيمة
 العدل لتكون القيمة العليا في هذا الفكر؟

والمتابعة العامة لمصادره تظهر وجوها عديدة لإمكان الإجابة على هذه
 التساؤلات ولو بشكل غير تفصيلي على النحو التالي:

١- يبني الأفغاني على الدين عامة ثلاث عقائد، هي ما يفيده الدين لعقول
 البشر، أولها التصديق بأن الإنسان ملك أرضي، وهو أشرف المخلوقات،
 والثانية يقين كل ذي دين بأن أمته هي أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى
 ضلالة وباطل، والثالثة جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا
 لاستحصال كمال يهبه، وينقله إلى عالم أوسع من الحياة الدنيا، حيث
 السعادة الأبدية في الآخرة.

وقد بين الأفغاني من آثار هذه العقائد الثلاث في الاجتماع السياسي أنها
 تعود بالمنافع الجمّة والإصلاح على روابط الأمم، ولذلك ذكر لكل عقيدة
 دوراً في بقاء النوع والميل بأفرادها لأن يعيش كل منهم مع الآخر بالمسالمة
 والموادعة، والأخذ بهمهم الأمم للصعود في مراقي الكمال النفسي والعقلي،

ولكنه افترض لكل عقيدة من العقائد لوازم، وحدها بحدود لا تزايدها حتى لا تخرج كل منها على أصول العدل فيها، أو على مقتضى القيام على صراط العدل المستقيم. كما ذكر صراحة^(١)، فالعدل عنده إذن هو جوهر العقائد الدينية وهو حدها، وهذا ما تصنعه عقيدة التوحيد أول ركن بني عليه الدين الإسلامي، لأنها تصقل -في نظره- العقول بصقالها، وتطهرها من لوث الأوهام، ومن خلال الاعتقاد بأن «الله منفرد بتصرف الأكوان، متوحد في خلق الفواعل والأفعال، وأن من الواجب طرح كل ظن في إنسان أو جماد، علوياً كان، أو سفلياً بأن له في الكون أثراً ينفع أو ضرراً، أو إعطاءً، أو منعاً، أو إعزازاً، أو إذلالاً»^(٢).

ويعترف الأفغاني أن عقيدة التوحيد حال الإيمان بها هي أساس التماسك السياسي والحضاري للمسلمين من حيث تمنحهم شدة في دينهم وقوة في إيمانهم، وثباتاً على يقينهم، يباهون بها من عاداهم من الملل، لأن في عقيدتهم أوثق الأسباب لارتباط بعضهم ببعض، كما أن في الإيمان بالله، وما جاء به النبي محمد صلى الله عليه وسلم كفالة لسعادة الدارين، الدنيا والآخرة، ومن حرم الإيمان فقد حرم هاتين السعادتين^(٣)، بل يعترف الأفغاني كذلك بأن الاستقامة على العقيدة ومن ثم على ما يتأسس على التوحيد من عدل واعتدال هو من أجل الفضائل، كقوله: «فتعصب المشتركين في الدين المتوافقين في أصول العقائد بعضهم لبعض، إذا وقف عند الاعتدال ولم يدفع إلى جور في المعاملة، ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم، أو نقضه لأمنه، فهو فضيلة من أجل الفضائل الإنسانية، وأوفرها نفعاً، وأجزلها فائدة، بل هو أقدس رابطة وأعلاها إذا استحكمت صعدت بذوي المكنة فيها إلى أوج السيادة وذروة المجد، خصوصاً إذا كانوا من قوم

(١) انظر: الأفغاني، الرد على الدهريين، مرجع سابق ص ٣٢ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٨.

(٣) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٧٠، د. عبد العزيز سيد الأهل، مرجع سابق، ص ٥٠.

قوي فيهم سلطان الدين واشتدت سطوته على الأهواء الجنسية -العصية- حتى أشرف بها على الزوال، كما في أهل الديانة الإسلامية^(١).

لكن الأفغاني لا يرى في عقيدة التوحيد -أصل دين الإسلام- مجرد إيمان لفظي وكفى، بقدر ما يراها بالإضافة إلى ذلك حقيقة عملية، ذلك "أن الأفكار العقلية والعقائد الدينية، وسائر المعلومات والمدرجات والوجدانيات النفسية وإن كانت هي الباعثة على الأعمال، وعن حكمها تصدر... لكن الأعمال تثبتها وتقويها وتطبعها في الأنفس عليها حتى يصير ما يعبر عنه بالملكة والخلق، وتترتب عليه الآثار التي تلائمها"^(٢)، وهكذا يستمر الأفغاني في تأكيد التكامل بين الإيمان والعمل، والتوافق بين الفكر والحركة، لا ليثبت مقولة "إن من مقتضى الإيمان العلم به" فحسب، وإنما ليثبت مبدأه وطبيعته الفكرية الحركية القائمين على «أن الإنسان إنسان بفكره وعقائده، إلا ما ينعكس إلى مرآيا عقله من مشاهد نظره، ومدرجات حواسه يؤثر فيه أشد التأثير، فكل شهود يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر، ولا ينقطع الفعل والانفعال بين الأعمال والأفكار، مادامت الأرواح في الأجساد...»^(٣).

بيد أن هذه الصورة العادلة للتوحيد كقيمة لا تطاولها قيمة يؤكد الأفغاني أنها عرضة لما يحرفها ويشوهها، فيخرج بها عن العدل الكامل فيها، أو عن السعادة التي تعد بها في الدارين، وأحد مصادر الجور عليها هو تلبسها ببعض البدع، كإهمال الفروض، ونبذ ما أوجب الله بحجة التوكل عليه، وادعاء أن منشأ الانحطاط والتأخر في المسلمين هو عقيدتهم^(٤)، والمصدر

(١) انظر: د. عبد العزيز سيد الأهل، مرجع سابق، ص ٥٠، وانظر في مفهوم العصية عند الأفغاني: د. عبد الإله بلقيز، «العصية في فكر الأفغاني»، منبر الحوار، العدد ١، السنة الثالثة، صيف ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ٤٤-٥٩.

(٢) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق ص ٧١.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ٧٢.

(٤) انظر: د. عبد العزيز سيد الأهل، مرجع سابق، ص ١٩.

الثاني نابع من الاشتباه في العقيدة وإلصاق بعض الصفات الرديئة، والاعتقادات الباطلة بها، خطأ في الفهم، أو خبث في الاستعداد، فتشأ عن ذلك أعمال غير صالحة، ومن مثل هذا الانحراف وقع التحريف في بعض أصول الأديان غالباً، وهو علة البدع في كل دين منها على الأغلب^(١)، والنتيجة في المصدرين السابقين هي فساد الطباع، وقبائح الأعمال. «حتى أفضى بمن ابتلاهم الله به إلى الهلاك وبئس المصير»^(٢).

٢- قد يبدو للمتأمل في المنظومة القيمية لفكر الأفغاني أنه منحاز إلى السعادة بشكل كبير، وربما يفوق تحيزه العدل -ليذكرنا بتحيز أرسطو، ومن بعده الفارابي لنفس القيمة، حين اعتبرها أساس المجتمع السياسي وفضيلته الأولى- وقد يكون ثمة مبررات ظاهرية في فكره لهذا الانحياز:

- فالسعادة هي غاية سعى عناصر الاجتماع السياسي وعلى رأسهم الملوك والعظام والوزراء والولاة المدبرين والرؤساء المتصرفين، ويتم نيلها بالتعاون حتى يكون كل واحد لأخيه مثل الجسد الواحد، الذي يشد بعضه بعضاً بخلاف بقية الحيوانات والمخلوقات الأخرى التي لا رابط لها^(٣).

- والسعادة أيضاً في الأمة الواحدة التي لا تفرق بين كبير وبين صغير، وتحكمها سياسة واحدة، وحكومة واحدة، تكون رمزاً لسعادة الفرد، الواحد، وسعادة الاثنين -الفرد والأمة- تتم بحركات إرادية جسمانية تعبيراً عن الروح الكامنة التي تنشط الإنسان، وتتم بحركات لا إرادية، لا تتحكم فيها إرادة الضرر، ولا اختياره^(٤).

- وأن العجز عن إدراك السعادة أو فقدانها بعد تحقيقها بسبب الأمة أو الفرد إذا حدث بفعل أو أثر الحركات الإرادية الاختيارية فمرده الإهمال وعدم

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٥٧، والعروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٨٩، والرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ٩٩.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) انظر: الأعمال المجهولة، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٣٢.

الاهتمام، في أي جزء من هذه الحركات، أما إذا ترتب على الحركات الجبرية، فليس ثمة تبعة أو مسؤولية على الإنسان في ذلك لأن العجز خارج عن مجال إرادته وتحكمه^(١)، ومن ثم يكون غياب السعادة لسبب خارج عن نطاق استطاعته وقدرته.

- كما أن السعادة هي العلة الغائية لحركة كل فرد من أفراد الجنس البشري، حسية كانت تلك الحركة أم المعنوية، إذ إن كل مساعيه ليلاً أو نهاراً وأخذه بوسائل الحرف والصناعات، وجده في تحصيل العلوم والفنون، وركوبه المصاعب لنيل المراتب والمناصب باعثها وداعيها هو طلب السعادة^(٢).

- ثم إن الدين الحق هو السبب الفرد لسعادة الإنسان، خاصة إذا قام «على قواعد الأمر الإلهي الحق ولم يخالطه شيء من أباطيل من يزعمونه ولا يعرفونه، فلا ريب أن يكون سبباً في السعادة التامة والنعيم الكامل»^(٣)، وتبدو أوجه هذه السعادة أكثر ما تبدو في رأي الأفغاني في تحقيق الكمال الصوري والمعنوي، للبشر والوصول بهم إلى ذروة الفضل الظاهري والباطني، وقيادة الاجتماع السياسي-المدينة- إلى الكمال العقلي والنفسي^(٤).

هذه المبررات الظاهرية التي قد يفهم منها تحيز الأفغاني إلى السعادة كقيمة عليا في الوجود السياسي، دون العدل، هي في حقيقتها رهن العدل، بحيث يمكن القول إن الأفغاني يرى أنه إذا نأت السعادة عن شروط العدل لم يتحقق منها شيء، ودليل ذلك:

- إن السعادة لا تدرك إلا إذا كان الاعتدال بين أعضاء الجسد الذي ينشدها هو رائدهم والسائد بينهم، وهذا الاعتدال نفسه هو شرط ضروري للجسم

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) انظر: الأفغاني، الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٤) نفس المرجع السابق.

الإنساني، ولا يكون إلا بقيام كل عضو بأداء المنوط منه والمكلف به، مع مراعاة شروط ذلك ولوازمه^(١).

- إن الشرط الأساسي للتناسق والترابط والاعتدال في أداء مختلف عناصر الجسد السياسي لوظائفهم لأجل السعادة، أن تكون أحكام هذه الوظائف، وما يستتر خلفها، من حرف وصنائع تحت قانون عادل، يتساوى فيه الصغير والكبير، والأمير والمأمور، والسلطان والرعية، بل إن الأفغاني يشترط وجود مثل هذا القانون العادل في العلاقات الدولية، حتى تقف كل دولة عند حدها ولا تتعدى على حقوق غيرها، وتعم السعادة بين البشر كافة، بالتعاون والتوازن بين نوع الإنسان، وانتفاع كل من الآخر^(٢).

- إن ما يمنع وجود القانون العادل بالمعنى السالف، ومن ثم يمنع من نيل السعادة، في رأي الأفغاني هو «اعتقاد كل إنسان كمال نفسه ونقص غيره، ونظره إلى أفعاله بعين الرضى، وإلى أفعال غيره بعين السخط، وزعمه أنه ماحد عنه حد الاعتدال، ولا أخل بشيء من واجباته وشؤونه، ولا تقاعدت همته عن أداء وظائفه في العالم الإنساني .»^(٣)، فازدواج معايير العدل، حين يرى الإنسان في نفسه العدل، ويرى في غيره الظلم، هو علة غياب السعادة. ولذلك فإن العلاج الناجع لهذه العلة وجدها الأفغاني في «استعمال الإنسان عقله ورجوعه إليه في جميع أموره والخروج من رتبة عبودية سلطان حب الذات، ورفض أحكامه، وذلك أن يحكم نفسه بما يراها عليه في مرآة غيره لا في مرآة نفسه»^(٤).

خلاصة القول في علاقة العدل بالسعادة أن الأفغاني لا يرى وجوداً للسعادة بدون اتباع أصول العدل، الهادي إليها العقل السليم، والمستقاة من

(١) نظر: د. علي شلش، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٦١.

(٤) نفس المرجع السابق.

ينابيع الدين الحق، فهي التي تكفل السعادة المادية والمعنوية، والدينيوية والأخروية، وتهب بالتالي السعادة الحقيقية لا المظنونة أو المتوهمة وكأن الأفغاني يكاد ينتهي إلى ما بدأ به الفارابي حين ربط السعادة بالعدل، وفرّق بين الحقيقي وبين المظنون من السعادة^(١)، الحقيقي الذي يعم أهل المدينة الفاضلة، في دنياهم وأخراهم، وماديات وجودهم ومعنوياته، برعاية رئيس هذه المدينة ومسؤوليته وعلى وجه المسطور في العلم المدني، بأقسامه الثلاثة علم الاجتماع وعلم السياسية، وعلم الأخلاق، والمظنون أو غير الحقيقي الذي تنتشر أو هامه وتوهماته في ربوع المدينة الجاهلة.

٣- ليس أدل على محورية القيم في فكر الأفغاني من عقده مقالة مطولة جعل عنوانها «الفضائل والرذائل وأثرها»^(٢)، ومضاداتها ناظراً من خلالها إلى القيم باعتبارها فضائل سامية، وإلى مضاداتها باعتبارها رذائل وضیعة، فالفضائل سجایا للنفس من شيمها التأليف والتوفيق بين المتصفين بها، «إذا اجتمعت الفضائل أو غلبت في شخصين مالت نفوسهما إلى الاتحاد والالتئام في جميع الأعمال والمقاصد، أو جلها ودامت الوحدة بينهما بمقدار رسوخ الفضيلة. . فالفضائل هي مناط الوحدة بين الهيئة الاجتماعية، وعروة الاتحاد بين الآحاد، تميل بكل منهما إلى الآخر، إلى من يشاكله حتى يكون الجمهور من الناس كواحد منهم»^(٣).

ولكن أين تسكن العدالة في الفضائل؟ يجيب الأفغاني «مجموع الفضائل هو العدل في جميع الأعمال، فإذا شمل طائفة من نوع الإنسان وقف بكل من أحادها عند حده في عمله، لا يتجاوز به بما يمس حقاً للآخر فيه يكون التكافؤ والتوازن»^(٤)، فكأن الفضائل جميعاً وقد أسسها الأفغاني على العدل هي القائمة

(١) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ١٨٨-٢٢١، وانظر ما أورده الفارابي في إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، ط ٣، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨م، ص ١٢٤-١٢٨.

(٢) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٩٩-١٠٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٩٩.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٠.

إلى الغاية الكبرى التي طالما أوقف حياته في سبيلها، غاية الوحدة ونبذ الاختلاف والتفرق بين جموع المسلمين على اختلاف توجهاتهم وجنسياتهم، ولقد بنى الأفغاني هذه الغاية على مقدمة مهمة مؤداها «عليك أن تنظر في حقائق الصفات لتحكم بما ينشأ عنها من الأثر الذي يبناه -الوحدة والتماسك- من التعقل والتروي وانطلاق الفكر من قيود الأوهام والعفة والسخاء، والقناعة، والدمائة، ولين الجانب، والوفاء، والتواضع، وعظم الهمة، والصبر، والحلم والشجاعة، والإيثار -تقديم الغير بالمنفعة- على النفس والنجدة، والسماحة، والصدق، والأمانة، وسلامة الصدر من الحقد والحسد والعفو والرفق والمروءة والحمية وحب العدالة والشفقة. ألا ترى لو عمت هذه الصفات الجليلة أمة من الأمم، أو غلبت في أفرادها، لا يكون بينها سوى الاتحاد، والالتزام التام؟»^(١).

لكن ما قيمة الوحدة والتآزر المبنيين على المقدمة السابقة، وما جدواهما، يجيب الأفغاني: «أما والله لو نفخت نسمة من أرواح هذه الفضائل على أرض قوم وكانت مواتاً لأحيتها، أو قفراً لأنبتتها، أو جذباً لأمطرتها من غيث الرحمة . . . ولأقامت لها من الوحدة سياجاً لا يخرق، وحرزاً منيعاً لا يهتك . . .»^(٢)، فالقيمة الأكبر إذن أن الوحدة ونبذ الفرقة يضمنان -بفعل الفضائل فيهما، والفضائل المؤدية إليهما- النماء والعمران، والاستخلاف، والتمكين، والأمن، وعدم الاختراق.

والأفغاني كان واقعياً حين اعترف بأن القيم الفاضلة إذا قادت إلى التماسك والتوحد بين عناصر المجتمع السياسي فإنها لا تقضي تماماً على ما بين هذه العناصر من تمايز وتنوع أيّاً كانت مصادرهما بقدر ما تنسق بينهم كمثّل المتدابرين على محيط دائرة، يتفارقون في مبدأ السير ليتلاقوا على نقطة من المحيط، إنهم في جلبهم المنافع لأمتهم، واستكمال الفوائد لصالحها كالجداول تمد البحر لتستمد

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٠١-١٠٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٢.

منه^(١)، المهم أن تظل الرابطة التي توحد بينهم قائمة حتى يكون الجميع كالبنيان القوي، وبقوة كل منهم تجتمع لأمتهم قوتها، لتحفظ بها موقعها، وتدافع بها عن شرفها ومجدها.

أما الرذائل فهي عند الأفغاني «كيفيات خبيثة تعرض للأنفس، من طبيعتها التحلل والتفريق بين النفوس المتكيفة»، فإذا ما تساءلنا عن موقع الظلم نفى العدل في الرذائل؟ يجيب الأفغاني «فإن طبيعية كل واحدة منها - أي الرذائل - إما مجاوزة الحدود في التعدي على الحقوق وإما السقوط إلى ما لا يمكن معه للشخص أداء الواجب عليه لمن يشاركه في الجنسية أو الملة، أو القبيلة، أو العشيرة، أو بأي نوع من أنواع التعامل»^(٢) هذه الإجابة هي مدخل الأفغاني في الوصول إلى عكس النتيجة التي استنبطها من خلال حديثه عن الفضائل، من حيث رأى أن استحكام الرذائل وفشوها في أمة ينقض بناءها، ويثر أعضاءها، ويصيبها بالهزيمة، ويفتح الباب لأن تسطو على هذه الأمة قوة أجنبية لتأخذها بالقهر، وتصرفها في أعمال الحياة بالقسر^(٣).

ولعل ما يتبادر فهمه من رؤية الأفغاني للفضائل والرذائل، أنه يربط من جهة أولى بين الفضائل وبين تحقيق المساواة بين المشتركين وفيها، وهذا بدوره يحقق الوحدة والانسجام، وفيهما المنعة والقوة وعدم الاختراق، كما يربط من جهة ثانية بين الفضائل وبين الاختلاف بين المشتركين فيها، وهذا بدوره يُرسي قواعد الفرق والانقسام، وفيهما الضعف والعجز والاختراق، ثم إنه من جهة ثالثة يشير حتى لا تتقلب الحياة بالأمة بين الفضائل وبين الرذائل إلى وجود ضامن قوي لسيادة الفضائل في الوجود الاجتماعي والسياسي، وهو ضامن الدين وأحكامه^(٤)، وإن كان ينيط بالعلماء المسؤولية الكبرى في حراسة هذا الدين وسياسة الدنيا به كما سيرد لاحقاً.

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٠١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٤.

٤- وثمة علاقة وثيقة أقامها الأفغاني بين العدل وبين القوة، وقد يكون من قبيل تحصيل الحاصل القول بأن القوة كانت حاضرة بشكل ملحوظ وملح في فكره، ويظهر من خلال أكثر من فكرة مما تم عرضه آنفاً أنه أراد شرقاً قوياً وأراد مسلمين أعزاء بعقيدتهم، وبما يتفق -ويخرج منها- من قيم، وبما لديهم من إمكانات الهيبة والتمكين القويين، ورؤية الأفغاني للقوة العادلة ودورها مردها ما خلص إليه من خلال رؤيته لمخلوقات الله التي تتنازع البقاء، فيكون البقاء فيها للأقوى، ولقد ضرب المثل من النبات، الذي تبدو فيه آثار القوة أشد وضوحاً من حيث إنه إذا غرست نباتات عديدة في بقعة واحدة من الأرض ليس فيها من الغذاء ما يكفي الجميع، تتنازع تلك النباتات فيما بينها حتى يبلغ بعضها أشده فيبقى وينمو، ويدرك بعضها ضعفه فيضمحل ويلى، كذلك يضرب المثل من عالم الحيوان الذي يتنازع كل عضو من أعضائه، بل كل كرة دموية في كل عضو البقاء والتدافع، وينتهي الأفغاني من ضرب هذه الأمثلة إلى أن «القوة مظهر الحياة، والضعف مُجلِس الخفاء والفناء، فحيثما وجدت القوة... ظهرت معها وبجانبتها علامات الضعف والاضمحلال لغيرها. فلا تظهر القوة إلا بإضعافها الغير وتسخيرها لها^(١)، وأن «صاحب الحق قوي ولو كان ضعيفاً، والمبطل ضعيف ولو كان قوياً... ولا خير في العادل الضعيف كما أنه لا خير في القوي الظالم»^(٢).

ويدرك الأفغاني أن القوة كي تؤتي أكلها يلزمها شرط وهو أن تكون في مرتبة متساوية ومتكافئة مع غيرها من القوى لأن التكافؤ في القوى الذاتية والمكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية، فإن فقد التكافؤ لم تكن الروابط إلا وسيلة القوي لابتلاع الضعيف...، وتنقب عن المسالك التي يسري بها الطامعون في دياجر الغفلات»^(٣).

(١) انظر: د. عبد العزيز سيد الأهل، مرجع سابق، ص ١٠١-١٠٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٤.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٨٤.

وانطلاقاً مما سبق تناوله نستطيع القول إن الأفغاني قد عدد من مصادر قوة الدين بعقائده الثلاثة، وبقوامه التوحيدي، ومقاصده العادلة، وعقيدة القضاء والقدر إذا ما أحسن فهمها بما فيها من قيم اليقين في معية القوة الأعظم، والاختيار، ورفض التواكل، والأخذ بالأسباب، وعدم الخوف، والشجاعة، والجهاد، وكذلك إعطاء كل ذي حق حقه والوقوف بالحقوق عند موازينها العادلة، وإعمال العدل ورفع نقيضه داخلياً وخارجياً، والتجديد الحضاري القائم على التماس الأحكام الشرعية بالاجتهاد الواعي، ورفض التقليد، لكن الأفغاني لم يكتف بهذه المصادر المتعددة للقوة بل يضيف إليها:

- التعصب الذي يبعث على الوحدة من خلال الاعتدال الذي يبلغ به حد الكمال، والذي يرفع نفوس آحاد الأمة عن معاطاة الدنيا، وارتكاب الخيانات فيما يعود على الأمة بضرر، أو يؤول إلى سوء العاقبة، وإن استقامة الطباع ورسوخ الفضيلة في أمة تكون على حسب درجة التعصب فيها والالتحام بين آحادها^(١).

- والأخذ بأسباب العلم، الذي يفجر الطاقات، وتذكر به المستحيلات، إذ لا يعجز العلم عن إحداث ما نظنه مستحيلاً، وإبرازه مرئياً، والأفغاني يعطي للعلم قوة السلطان العادل الحكيم، «فإن العلم سلطان عادل حكيم، إذا حل ببلد قوم تبعه الغنى والثروة لأنهما لا يحصلان إلا بالتجارة والزراعة التي لا تحصل إلا بالعلم...»^(٢).

- وفهم سنن الله سبحانه، والتوافق معها، وعدم الخروج على قوانينها، ونواميسها، واليقين في صدقها، كما فعل المسلمون الأوائل «الذين قاموا بنصر الله واسترشدوا بستته فأمدتهم بنصر من عنده... ونالت تلك الأمة المرحومة على ضعفها ما لم تنله أمة سواها، قوم صدقوا ما عاهدوا الله عليه فوفاهم الله أجورهم مجداً في الدنيا، وسعادة في الآخرة»^(٣).

(١) انظر: العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٢) انظر: د. علي شلش، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٣) انظر: الأفغاني: العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ١٧٠-١٧١.

- والأخذ بأسباب العمران، وتحصيل ما به النماء، وحفظ القوام والوجود، حتى تتوافر أسباب الوفاق والغلب، اللذين يشكلان عمادين قوين، وركنين شديدين من أركان الإسلام، «فإذا بلغ الإحساس من مشاعر أفراد الأمة إلى الحد الذي بيناه، رأينا من الدهماء منهم والخاصة همماً تعلو. كل يطلب السيادة والغلب. ولا تقف حركتهم دون الغاية مما نهضوا إليه، ويكون نزوهم على الأم بعد الغلب الأول، تدفقاً من الطبع لا يحتاج إلى فكر وروية إلا في إعداد وسائل الفوز والظفر»^(١).

فإذا ما تساءلنا عن أسباب الضعف والوهن؟ فإن الأفغاني قد عد لنا منها ما سبق تناوله بشكل أو آخر، فهناك ضعف سلطان الدين وعقيدته، واعتلال الفضائل وغلبة الرذائل، والفهم الخاطيء لعقيدة القضاء والقدر، والتعدي على ميزان العدل بانتهاك الحقوق ظلماً وطمعاً، والتقليد الأعمى سواء ما اجتهد فيه السلف، أو الغرب الوافد، دون تبيين للنافع والضار، والانقسام والتفرق، بيد أن ثمة مصادر أخرى للضعف أوردها الأفغاني منها:

- التعصب الأعمى الذي يبلغ حد الإفراط بلا اعتدال، لأن «الإفراط فيه مقدمة تبعث على الجور والاعتداء، فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى الهمل، لا يعترف له بحق، ولا يرعى له ذمة، فيخرج بذلك عن جادة العدل»^(٢).

- سيطرة الجهل وضربه في مناحي الحياة، «لأنه سلطان غشوم يتبعه الفقر والفاقة، ويواليه الارتباك والاضطراب، ويألفه الذل والعبودية، وتلزمه القسوة والشراسة»^(٣). وبالجهل ومعه تنتشر الخرافات، التي تقف بالعقل عن الحركة الفكرية، فيسهل عليه قبول كل وهم وتصديق كل ظن، وهذا يجلب الأوهام للنفوس، والخوف مما لا يخيف، والظنون بلا حقائق.

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١١٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨١.

(٣) انظر: د. علي شلش، مرجع سابق، ص ٧٧.

- الخروج على سنن الله ، وركوب الشطط في فهم قوانينها ونواميسها ، لأن الله سبحانه «أرشدنا في محكم آياته إلى أن الأمم ما سقطت من عرش عزها ، ولا بادت ومحي اسمها من لوح الوجود ، إلا بعد نكوبها عن تلك السنن التي سنّها الله على أساس الحكمة البالغة . . . إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ، ورفاهة ، وخفض عيش ، وأمن ، وراحة ، حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل ، وصحة الفكر ، وإشراق البصيرة والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة ، والتدبر في أحوال الذين جاروا عن صراط الله فهلكوا وحل بهم الدمار ، ثم لعدولهم عن سنة العدل»^(١).
 - والتثاقل عن وسائط العمران والغلب ، «لأن كل أمة لا تمد ساعدها لمغالبة سواها ، لتنال منها بالغلب ما تنمو به بنيتها ، ويشد به بناؤها فلا بد يوماً أن تقضم وتهضم وتضمحل ، ويمحي أثرها من بسيط الأرض»^(٢).
 - الركون إلى مصادر واهية من الأعوان ، وتوهم القوة في معيتهم ، ذلك أن الله تعالى «يجعل الركون إلى من لا يصح الركون إليه ، والثقة بمن لا تنبغي الثقة به ، سبباً في اختلال الأمر وفساد الحال ، فمن وثق في عمله بمن ليس منه في شيء ، ولا تجمع معه جامعة حقيقية فلا ريب يفسد حاله ، ويسوء ماله ، وإن كان ملكاً ضاع ملكه ، أو أميراً بطل أمره ، والحوادث عاهدة»^(٣).
 - استشرء الفساد واتباع الشهوات ، وما يجلبه ذلك من إغفال الفرائض ، والبطر ، والإضرار بالآخرين ، «وهذه آثار المترفين من كل أمة تنطق بما لا يعجم إلا على أذن صماء ، وتشهد بما لا يخفى إلا على بصيرة كمهاء ، وإن فيما قصّ الله علينا من أحوال المترفين لأكبر عبرة»^(٤).
- وحين يربط الأفغاني الضعف والوهن بالترف والسفة واتباع الشهوات ، تبدو عليه آثار الفكر الخلدوني الذي كان الأسبق في الإشارة إلى هذه الرابطة ، وإن

(١) انظر : الأفغاني ، العروة الوثقى ، مرجع سابق ، ص ١٧١-١٧٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ١١٤ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

كان الأفغاني أفاض في تعنيفه للترف والمترفين ، لأنهم «يحرصون على طيب في المطعم، ولين في المضجع، وتناول في البنيان، وتفاخر بالخدم والخول، ولا يراعون في حرصهم ما بعد يومهم، ويحافظون على لقب موضوع، ورسم متبوع... هؤلاء الساقطون يرضون لتخيل هذه الموائل بكل دنيئة، هؤلاء يقبلون من تصرف أعدائهم في بيوتهم ما لا يقبله واحد من آحاد الناس دون موته، أولئك صاروا في أعناق المسلمين سلاسل وأغلالاً»^(١).

خامساً: مسؤولية عناصر الرابطة السياسية في إقامة العدل أو تبديده
لا تعدو السلطة السياسية في المنظور الإسلامي أن تكون تعبيراً عن علاقة أمر وطاعة بين أطراف الوجود السياسي، بموجبها تصير السلطة مسؤولية مشتركة، بين الأمر الحاكم، والمطيع المحكوم، إعمالاً للحديث النبوي «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته»^(٢)، ولكن قدر المسؤولية يتسع ويضيق، ويتعاضد ويصغر، حسب الواجبات الحضارية التي تستند عليها هذه المسؤولية، من رعاية وتدبر، وولاية، وقيادة وعناية ابتداءً بالحاكم أو الإمام وانتهاءً بالعبد الراعي في مال سيده، ولكن تظل شرعية السلطة، وشرعية إطاعتها منوطتين بالأساس الذي يؤطر لهما ويحدد نطاق كل منهما، حقوقاً وواجبات، إنه الطاعة الإيمانية من قبل السلطة، ومن قبل الرعية، فالأولى تطيع الشرع فيما أمر ونهى، والثانية تطيع الأولى بطاعتها للشرع، وكل ذلك يتأصل من خلال النصوص الشرعية القاضية بالالتزام بطاعة الله وطاعة رسوله وطاعة أولي الأمر كقوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ «وإنما الطاعة في المعروف»، و«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٣).

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١١٢، د. فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(٢) رواه الترمذي. وقال حسن صحيح. انظر سنن الترمذي، تحقيق محمد أحمد شاكر، القاهرة: بمكتبة الخلي، ط ١، ١٥٣٦ع، ج ٤، ص ٢٠٨.

(٣) رواهما مسلم في صحيحه. انظر صحيح مسلم بشرح النووي، القاهرة: دار الريان، ١٩٨٧م، ص ٢٢٢-٢٢٩.

فهي إذن شرعية سياسية من حيث تعطي تبريراً للحركة السياسية للراعي والرعية فيما يتعلق بأوجه الحياة السياسية كافة، وهي كذلك شرعية دينية لأن هذا التبرير لا بد وأن يستند إلى أحكام الشرع على تنوعها، ومقاصده وصالح المسلمين.

فهناك إذن الحاكم وهناك الرعية، ولكن المنظور الإسلامي يوسط بين الطرفين طرفاً ثالثاً ينيط به مسؤولية ضبط العلاقة بينهما، حتى لا يجور أحدهما على الآخر، وهذا الطرف هم العلماء، الذين يندرج تحتهم في الفكر السياسي الإسلامي مفاهيم أهل الشورى، وأهل الاختيار، وأهل الحل والعقد، وأهل الاجتهاد إلى آخره، دون أن تكون لهم أية سلطة كهنوتية تخلع عليهم صفات دينية ليست من الشرع في شيء، أنهم فقط علماء في شرع الله ومنهجه ومقاصده، وإليهم توكل مسؤولية بيان أحكامه، فقهاً واجتهاداً، حسماً لمادة الخلاف والتوتر بين الراعي وبين الرعية، وضماناً لاستقرار الشرعية.

وإذا كان المقام لا يتسع للإضافة في هذا الشأن^(١) فإن الناظر في النصوص الفكرية للأفغانى يدرك أنه أناط بالحكام والعلماء وعامة الرعية مهاماً كبيرة وتبعات ضخمة، سواء كمصادر للنهوض في العالم الإسلامي، ومن ثم لإقامة سياسة العدل فيه بأقسامها السابق الحديث عنها، أم كمصادر للانتكاس فيه، ومن ثم لترسيخ سياسة الظلم بأقسامها السابق أيضاً الحديث عنها. ولكنه في نظرتة هذه ورغم قسوة هجومه على هذه الأطراف الثلاثة أحياناً كما سيرد، ورغم اتهاماته الواضحة لها أحياناً أخرى، لم يساوره شك في إمكان أن يكون الحكام والعلماء والرعية بفاعليتهم في أداء واجباتهم الحضارية مقدمات لإعادة الإحياء والتجديد، ومن ثم للتمكين الذي أفتقدته أمة الإسلام، بعد سنين من السيادة والغلبة، كيف ذلك؟ هذا ما ستتم محاولة الإجابة عليه في الآتي:

(١) لمزيد من التفاصيل عن وظيفة العلماء، انظر: د. سيف عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر رؤية إسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٩، ص ١٥٩-١٨١، د. فتحي الدريني مرجع سابق، ص ٤٢٧-٤٥٦، د. طهيدوي، النظرية السياسية، القاهرة المكتب المصري الحديث، ١٩٨٦، ص ٩٩-١٠١.

١. العدل ونقيضه ومسؤولية الحكام:

فالأفغاني يعظم دور الحكام المنصفين، لما لهم من أثر في استقرار البلاد والعباد، بل يربط بين وجود السلطة العادلة الشرعية وبين استعلاء مكارم الأخلاق في قوله «أي أمة يكون الواضع فيها والرافع، والحارث والوازع، والجالب والدافع، وجميع من يدير أمورها، ويسوسها في شؤونها إنما هم أفراد من هاماتها أو من لهازمها الأعلياء والأواسط ويكون كل واحد منها قائماً بحق الكل، ولا يختار مقصداً يعكس مقصد الكل، ولا يسعى إلى غاية تميل به من غاية الكل، ولا يهمل عملاً يتعلق بالأمة حتى يكون الجميع كالبنيان المرصوص المتين الذي لا تزغزه العواصف فهي الأمة التي سادت فيها الفضائل واستعلت فيها مكارم الأخلاق»^(١)، وقد سبق القول إنه يُعلى من شأن الحاكم الذي يسوس الرعية بسياسة العلم والعدل، مادام عالماً حازماً أصيل الرأي، عالي الهمة، رفيع المقصد، قوي الطبع.

ولا يخفي الأفغاني أثر وجود سلطة أعلى من سلطة الحكام تمنحهم شرعية ممارسة السلطة، وتؤسس لقبول ورضى من تمارس عليهم هذه السلطة، وذلك بالاعتماد على «حاكم تتصاغر لديه القوى، وتتضاءل لعظمته القدرة، وتخضع لسلطته النفوس بالطمع، وتكون بالنسبة إليه متساوية الأقدام، وهو مبدأ الكل، وقهار السماوات والأرض، ثم يكون القائم من قبله بتنفيذ أحكامه - السلطة السياسية - مساهماً للكافة في الاستكانة والرضوخ لأحكام أحكم الحاكمين، فإذا أذعنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى، وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه لعامتهم في التضامن لما أمر به، اطمأنت في حفظ الحق، ودفع الشر إلى صاحب هذه السلطة المقدسة»^(٢).

(١) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٠٠.

ورغم تقدير الأفغاني لما يقوم به الحكام، وما يؤمله فيهم ومنهم، إذا انتهجوا نهج العدل، إلا أنه اعتبر الكثير من حكام المسلمين وأمرائهم وأصحاب الولاية منهم مداخل لتقويض العدل، من مناح كثيرة منها:

- سعيهم إلى غاياتهم التي قد تسمو فوق الغايات الحسية باتباع أساليب ليست من الكمال المعنوي والأخلاقي، ولا من أسس الشرعية الحقيقية في شيء من حيث «قد اتخذوا لمقصدهم هذا وسائل القتل والنهب والقهر والسلب، وإحقاق الباطل، وإبطال الحق، وتخريب البلاد، وتدمير العباد، وهذه الوسائل المشؤمة قد انتزعت محبتهم من القلوب، وأسكنتها الضغائن والأحقاد عليهم، ونفرت منهم الطباع، وبدلت التعظيم بالتحقير، والمدح بالذم، والثناء بالثلب، لدى العارف، والعامي، والعالم، والجاهل»^(١).

- قصور نظرهم لسوء أخلاقهم وطباعهم، وعدم مناسبتهم لما وكلوا به على رعاياهم الذين «تداولتهم حكومات متنوعة، ووسد الأمر فيهم إلى غير أهله، وولى على أمورهم من لا يحسن سياستها، فكان حكامهم وأمراؤهم من جرائم الفساد في أخلاقهم، وطباعهم، وكانوا مجلبة لشقائهم وبلائهم، فتمكن الضعف من نفوسهم، وقصرت أنظار كثير منهم على ملاحظة الجزئيات التي لا تتجاوز لذته الآنية وأخذ كل منهم بناصية الآخر، يطلب له الضرر ويلتمس له السوء من كل باب، لا لعلة صحيحة ولا داع قوي، وجعلوا هذا ثمرة الحياة، فالأمر بهم إلى الضعف والقنوط»^(٢).

- استشرء الطمع والترف والفساد بينهم، «هذا كان من أمراء المسلمين مع ما فيه من الضرر الفادح عندما كانوا منفردين في ميادين الوغى، لا يجاريهم فيها سواهم من الملل، ولكن ضرب الفساد في نفوس أولئك الأمراء بمرور الزمان، وتمكن من طباعهم حرص وطمع باطل، فانقلبوا مع الهوى، وضلت عنهم غايات المجد المؤثل، وقنعوا بألقاب الإمارة، وأسماء السلطنة،

(١) انظر: د. علي شلش، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) انظر: الأفغاني، الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ١٠٧، الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

وما يتبع هذه الأسماء من مظاهر الفخفخة، وأطوار النفخة ونعومة العيش مدة من الزمان، واختاروا موالاته الأجنبية عنهم، المخالف لهم في الدين والجنس، ولجأوا للاستنصار به وطلب المعونة منه على أبناء ملتهم، استبقاءً لهذا الشبح البالي والنعيم الزائل»^(١).

ويخشى الأفغاني على الأمة من فعل هذه الأدواء في الحكام صراحة بقوله: "وإننا نخاف، ولا حول ولا قوة إلا بالله أن يكون أمراؤنا، والأعلون منا آلة لاضمحلالنا، وفنائنا، لما غلب عليهم من سقوط الهمة، وتغلب الجبن، والحرص والطمع على طباعهم"^(٢).

- تكريسهم سياسة التفرق والاختلاف بين حقوق المسلمين، «إذ إن أولئك المفسدين يرون كل السعادة في لقب أمير أو ملك، ولو على قرابة لا أمر فيها ولا نهى، هؤلاء حولوا أوجه المسلمين عما ولاهم الله، وخرجوا على ملوكهم وخلفائهم، حتى تناكرت الوجوه، وتباينت الرغائب»^(٣)، كما أنه «لولا وجود الغواة من الأمراء، ذوي المطامع في السلطة بينهم، لاجتمع شرقيهم بغربيهم وشمالهم بجنوبيهم، ولبي جميعهم نداءً واحداً»^(٤).

- عدم اعتبار بعضهم بما حدث لبعضهم الآخر من دسائس ومكائد وفتن، وهو ما كان يثير دهشة الأفغاني وتعجبه «هذا محل العجب من غفلة أمراء الشرق لا تفيدهم التجارب ولا تربيه المحن، ولا تعلمهم الحوادث، ولا تدربهم النوازل، وتناوب الرذايا والمصائب. . يرى هذا الأمير الشرقي في أرض جاره فيظن النازلة خاصة بموقعها، فيلهو عنها، ولا يخشى السقوط فيما سقط فيه غيره، فيقع في نفس الشرك الذي صيد به جاره»^(٥).

(١) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣٣٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١١٠.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ٤٥١.

وفي محاولة منه لإخراج الشرق، بل والمسلمين عامة من هذه التداعيات قدم الأفغاني رؤيته في خلع السلطة الفاسدة، وكذلك رؤيته في الحاكم القوي العادل.

فأما خلع السلطة الفاسدة فيعتبره ضرورة شرعية وسياسية، يبينها بقوله: "إن كان في الأمة رمق من الحياة، وبقيت فيها بقية منها، وأراد الله بها خيراً اجتمع أهل الرأي وأرباب الهمة من أفرادها، وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة، واستئصال جذورها. . . وبادروا إلى قطع هذا العضو المجذوم قبل أن يسري فسادُه إلى جميع البدن فيمزقه، وغرسوا لهم شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء وإن انحطت الأمة عن هذه الدرجة، وتركت شؤونها بيد الحاكم الأبله الغاشم يصرفها كيف يشاء، فأنذرها بمضض العبودية، وعناء الذلة، ووصمة العار بين الأمم^(١)."

وأما الحاكم القوي العادل فهو الشجرة الطيبة التي يبغيتها الأفغاني، ويبينها بعيداً عن الاستبداد والجبروت والظلم، إذ «لا تحب مصر ولا يحب الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل مصر رجلاً عادلاً قوياً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها إنما أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح»^(٢).

هكذا ينتصر الأفغاني للحكم القوي العادل، وهو في هذا يساير الغزالي في التوكيد لمن تلازم القوة والعدل في السلطان، وقد قيدهما بحدود الإيمان ومقاصده، وهما معاً أبعد ما يكونان عن نظرية الحكم المطلق المستبد، التي شايها أفلاطون وميكافيللي وتوماس هوبز ومن على شاكلتهم من المفكرين، بل وأبعد ما يكونان عن فكرة الحاكم المستبد العادل التي رأى فيها الإمام محمد عبده

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٢) انظر: د. عبد العزيز سيد الأهل، مرجع سابق، ص ١٤٣-١٤٤، د. عزت قرني، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

ضرورة مرحلية تمهيداً لاستقرار الحكم الدستوري والبرلماني بعدها^(١)، وقد سبق التنويه إلى هجوم الأفغاني ورفضه لأقسام الحكم الاستبدادي، وكذلك سبقت إلى الحاجة إلى إسقاط الغزالي للظلم من الحكم، ولعل مقولته الشهيرة «الدين بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل، بين العباد»^(٢) تؤكد ذلك.

٢. العدل ونقيضه ومسؤولية العلماء:

يلقي الأفغاني على عاتق العلماء ورثة الأنبياء مسؤولية كبرى في التصدي لمحاولات الاختراق، أيًا كانت مصادرها، وينيط بقوتهم وضعفهم، قوة الدولة التي يتمون إليها وضعفها، ولذا كلما ضعفت قوة العلماء في دولة من الدول الإسلامية، وثبت عليها طائفة من الإفرنج، ومحت اسمها، وطمست رسمها، إن سلاطين الهند وأمراء ما وراء النهر جدت في إذلال علماء الدين فعاد الوبال عليهم. سنة الله في خلقه. وإن الأفغانيين ما صانوا بلادهم عن أطماع الأجانب وما دفعوا هجمات الانجليز مرة بعد الأخرى إلا بقوة العلماء، وقد كانت في نصابها^(٣).

غير أن ما آل إليه علماء المسلمين وما أصابهم من تقاعس، وما أبعدهم عن وراثة الأنبياء، أقعدهم عن فعاليتهم وقوتهم، ويذكر الأفغاني من أسباب الوهن والضعف عن الصدع بالحق والعدل ما يلي:

(١) انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، مواضع متفرقة، وانظر أيضاً: William. Ebenstein, op.cit., Passim, Nicolas Pappas, OP.cit., P.p. 410-124. وانظر في مفهوم القوة والحكم القوي في الفكر السياسي، د. ملحم قربان، قضايا في الفكر السياسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٣م، مواضع متفرقة.

(٢) انظر: أبو حامد الغزالي، التعبير المسبوك بنصيحة الملوك، القاهرة: تحقيق الدكتور عبد المنعم محمد عمر، مكتبة الجندي، د. ت، ص ٥٥.

(٣) انظر: د. علي شلش، مرجع سابق، ص ١٢١.

- إنصاف عرى التواصل المعرفي بين الكثير منهم، «فالعلماء وهم القائمون على حفظ العقائد، وهداية الناس إليها، لا واصل بينهم، ولا تراسل، فالعالم التركي في غيبة عن العالم الحجازي، فضلاً عما يبعد عنهم... بل العلماء من أهل قطر واحد لا ارتباط بينهم، ولأصل تجمعهم إلا ما يكون بين أفراد العامة لدواع خاصة من صداقة أو قرابة بين أحدهم وآخر، أما في هيئة الكلية فلا وحدة لهم، بل لا أنساب بينهم، وكل ينظر إلى نفسه ولا يتجاوزها»^(١).

- استبداد الغفلة بهم، حيث لا عذر لهم في ذلك، «إن كان للعامة عذر في الغفلة عما أوجب الله عليهم فأى عذر يكون للعلماء وهم حفظة الشرع والراسخون في علومه، لم لا يسعون في توحيد متفرق المسلمين، لم لا يبذلون الجهد في جمع شملهم، لم لا يقرعون الوسع لإصلاح ما فسد ذات بينهم، لم لا يأتون على ما في الطاقة لتقوية آمال المسلمين، وتذكيرهم بوعد الله التي لا تخلف لمن صدق في طاعته واليقين به، وتبشيرهم بهبوب روح الله على أرواحهم»^(٢).

- النكوص عن أداء المقصود منهم شرعاً في توضيح مقاصد الدين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى التمسك بكمكارم الأخلاق «إن علماء الديانة الإسلامية لو نشطوا الأداء وظائفهم المفروضة عليهم بحكم وراثتهم صاحب الشرع، والمحتومة على زمتهم بأمر الله. ولو قاموا يعظون العامة، بما ينطق به القرآن ويذكرونهم بما كان عليه صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم، وخلفاؤه الناهجون على سنته... لرأيت أن الأمة الإسلامية ناشطة من عقالها، متضافرة على إعادة مجدها وصيانة ولايتها العامة من الضعف»^(٣).

(١) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ١٢٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٦.

لأجل ذلك يستصرخ الأفغاني العلماء ، ويستنهضهم للأخذ بأيدي المسلمين على نحو ما كانوا عليه في سالف عهدهم ، ويرجو منهم :

- تخليص جمهور المسلمين من روح الناس والقنوط الذي ملك أفئدة البعض منهم بأن يقنعوهم أن لا ييأس من لطف الله إلا الذين في قلوبهم مرض ، وفي عقائدهم زيغ ، ويسيروا بهم في سبيل يجمع كلمتهم ، ويوحد وجهتهم ، ويقوى منهم إباءة الضيم ، والنفرة من الذل ، ويحرك منهم روح الأنفة ، حتى لا تسمع نفس أحدهم أن يأتي الدنية في دينه ، ويكشفوا لهم حقيقة وعد الله ووعد الحق في قوله ﴿وكان حق علينا نصر المؤمنين﴾^(١) .

- إيقاظ الهمم ، وتنبيه الغافلين ، وإنهاض المتقاعسين عن واجبهم نحو دينهم ، ووطنهم ، «فعلى العلماء الراسخين وهم روح الله وقود الملة المحمدية أن يهتموا بتنبيه الغافلين عما أوجب الله ، وإيقاظ النائمة قلوبهم عما فرض الدين ، ويعلموا الجاهل ، ويزعجوا نفس الذاهل ، . . ويستلفتوا الجميع أي ما أعد الله لهم لو استقاموا ، ويحذروهم سوء العقابة» لو لم يتداركوا أمرهم بالرجوع إلى ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ورفض كل بدعة ، والخروج عن كل عادة سيئة . . ويقصوا عليهم أحوال الأمم الماضية ، وما نزل بها من قضاء الله عندما جاءت عن شرائعه ، ونبتت أوامره»^(٢) .

- الجهر بالحق والدفاع عنه ، «وفي الظن لو أن العلماء قاموا بهذه الفريضة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - زمناً قليلاً ووعظوا الكافة . . رأينا لذلك أثراً في هذه الملة يبقى ذكره أبد الدهر ، وشهدنا لها يوماً تسترجع فيه مجدها في هذه الدنيا» .

- قيادة جمهور المسلمين إلى خلع الظلمة ، والخارجين على سياسة العدل وميزان الشرع ، وها هو يدعو إلى ذلك في رسالته إلى بعض العلماء الإيرانيين ، يطلب منهم قيادة أهلهم لخلع شاههم الطاغية «وإن الناس كافة إلا

(١) انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ١٦٠-١٦١ .

من قضى الله عليه بالخبيبة والخسران طوع أمركم . . فلو أعلنتم خلع هذه الحارثية -أي الشاه- لأطاعكم الأمير والحقير، وأذن عن لحكمكم الغنى والفقر . . . وحاشاكم أيها الراسخون في العلم أن ترتابوا في خلع رجل سلطانة غضب وأفعاله فسق، وأوامره جور . .»^(١).

٣. العدل ونقيضه ومسؤولية جمهور المسلمين:

إنها تمارس عليهم السلطة والدين من خلالهم يخاطب الأفغاني المسلمين عامة، في مناحي ديار الإسلام كافة، وهو في إلقاء التبعية عليهم، لم يقصر عن استخدام لسانه القوي الذي شرح من خلاله أوجه القصور، ونبه في الوقت ذاته إلى مكان القوة والعزة، وهو في كلا الأمرين مس جراح المسلمين وجمهورهم، وقدم بعض ما يداوي هذه الجراح، ورغم اعترافه بأنها أي - الجراح- قد تستغرق وقتاً غير هيّئ في مداواتها، إلا أن كان حريصاً، على أن يبعث روح الأمل في الأمة، مستلهماً مجدها الغابر، ودعوا الله لها بالتمكين والظهور، ومذكراً إياها بألم كانت جابقتها المحن والشدائد فلم تتسلم لها، وقبلت تحدياتها، حتى نهضت وتفوقت، غير أن الأمر يستلزم من الأمة في النهاية -في رأي الأفغاني- أن تتخلص من بعض أدوائها، حتى تلحق بأسلافها، وبغيرها ممن تفوقوا عليها، ومن ذلك:

- داء قبول الاستبداد، والظلم، واستمرار العيش الفاسد معها، فإني أرى رجلاً واحداً منكم يظلم صالحكم، وعالمكم، وجاهلكم، وغنيكم، وفقيركم، وضعيفكم، وجبانكم وشريفكم، ووضيعكم، وذليلكم، وغبيكم، وزارعكم وصانعكم . . . ويستصغركم، ويستحقركم، ويضيع حقوقهم، ويهتك أعراضهم، ويسلب أموالهم، ويتصرف في أرواحهم وأبدانهم . . . ومع ذلك لا تردادون إلا خضوعاً له، وطاعة لأمره، ووقوفاً بين يدي إرادته»^(٢).

(١) انظر: د. علي شلش، مرجع سابق، ص ١٢٠-١٣٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٩.

- داء الرضا بالاستعباد والرق وليس ذلك من طبع الأهوار، «فإن الحر يستنكف أن يكون خاضعاً لشخص واحد، وأنتم قد اجتهدتم لأن تصيروا عند عبيد العبيد، ومع ذلك لأن كباركم هؤلاء قد تسلطوا على أنفسكم وأرواحكم، يبيعونها إلى الحروب والمقاتلات، تقاسي من الأتعاب والمشقات ما لا يوصف حتى تموت في حفيد شقائها، كذلك في عقيل شهوة سلطان أو فخر كبير... وتسلطوا على أموالكم... فإن أبى أحدكم أو عجز لا يجد رقة ولا رحمة»^(١).

- داء قبول التدليس في الدين وشرائعه، بعد أن انتشرت فيهم «قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال، هذا ما أدخله الزنادقة... وما أحدثه السوفسطائية... وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث ينسبون لها إلى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم... وإن ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفاً في الهمم وفتوراً في العزائم»^(٢) عدم التواصل والتراحم، وافتقاد الجسر الواحد لداء التداعي بالسهر والحمى، بفعل أن «هذا التدابر والتقاطع وإرسال الحبال على الغوارب عم المسلمين حتى صح أن قال لا علاقة بين قوم منهم وقوم، ولا بلد وبلد، إلا طفيف من الإحساس بأن بعض الشعوب على دينهم ويعتقدون مثل اعتقادهم، وربما يتعرفون مواقع أقطارهم بالصدفة...»^(٣).

لا يتسع المقام للمزيد منها لم تفقد الأفغاني الأصل في أمته والشرق عامة «إن هذه الملة لن تموت مادامت هذه العقائد الشريفة أخذها مأخذها من قلوبهم، ورسومها تلوح في أذهانهم، وحقائقها متداولة بين العلماء الراسخين منهم، وكل ما عرض عليهم من الأمراض النفسية والاعتلال العقلي فلا بد أن تدفعه قوة العقائد الحققة، ويعود الأمر كما بدأ وناشطة من عقالها ويذهبون مذاهب الحكمة

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) انظر: الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٦٨-٦٩.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٧٣.

والتبصر في إنقاذ بلادهم، وإرهاب الأمم الطامعة فيهم، وإيقافها عند حدها، وما ذلك ببعيد، والحوادث التاريخية تؤيده»^(١).

هذه الروح الآملة المستبشرة رغم قسوة الواقع الذي عايشه الأفغاني لم تفارقه مطلقاً، بل ورغم المحن التي تعرض لها كان مقتنعاً بأنه «إن فعل المسلمون وأجمعوا أمرهم للقيام بما أوجب الله عليهم، صحت لهم الأوبة، ونصحت منهم التوبة، وعفا الله عنهم»^(٢)، ولم يرتب في حقيقة عودة المسلمين يوماً ما إلى مكان نشأتهم «ونهوضهم إلى مقاضاة الزمان ما سلب منهم، فيتقدمون على من سواهم في فنون الملاحة والمنازلة والمصادلة حفظاً لحقوقهم، وضناً بأنفسهم عن الذل وملتهم عن الضياع»^(٣).

الخاتمة

سيظل جمال الدين الأفغاني نموذجاً للمفكر الذي تختلف حول فكره وآرائه وتجربته المواقف والاتجاهات، وسيبقى موضع وقفات منهاجية متعددة رغم اختلاف مقدماتها ونتائجها أمام الذين يريدون التاريخ لواقع الفكر والحركة في العالم الإسلامي إبان القرن التاسع عشر، ليس لأن الأفغاني في الصف الأول ضمن -وربما قبل- الذين أهمهم هذا الواقع بكل ما تفاعل فيه واعتمل من أسباب النهوض والسقوط، والتقدم والتخلف، والتوحد والانقسام، والظهور والهزيمة، وإنما لأن الأفغاني أيضاً حين وقف ويقف في هذا الصف يبرز كعلامة بارزة وإشراقة واضحة متفردة في إبداعها وعطاءاتها الممتدة، إن في منهجه، أم في مذهبه الفكري والسياسي، أم في مفاهيمه ومدركاته، أم في اجتهاداته، وسواء اتفق معه فيها، أم اختلف، ونالت الرضا أم لم تنله، وقدرت حق قدرها أم أهملت وتركت.

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٩٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٦٩.

ومن المنطقي بل من المقبول والمفترض أن تتعدد الآراء في الأفغاني، فثراؤه الفكري والحركي يفيض من مناح عديدة، في الدين، والفلسفة، والقيم، والمعرفة، والنفس، والفرد، والأمة، والحضارة، والعمران، والسنن، والضمير، والعقل، والوجود، وغير ذلك كثير، بل إنه يكاد يفيض في كل منحى منها بفكر متعدد الوجهات ومتنوع المعارف، فتجده فيها السياسي، والاقتصادي، والأخلاقي، والمجدد الديني، والمصلح الاجتماعي، والمؤرخ، والفيلسوف، والثائر، فلا عجب أن تتنازع آراءه واجتهاداته الحقول المعرفية المختلفة.

فإذا ما انتحينا به جانباً إلى عالم السياسة وعلمها، نجده محللاً سياسياً، ومفكراً سياسياً، وعالماً بنظم الحكم وأقسامها، وملماً بما تتأسس عليه علاقات الدول، وبما تنهض به في نموها السياسي والحضاري ولقد ورد في سياق الصفحات السابقة ما يؤكد معرفته بحقول كثيرة للمعرفة السياسية، ولو في مضمونها العام.

وإذا كانت هذه الورقة قد انتحت بالأفغاني جانباً في دائرتين فقط من دوائر عطائه، في الفكر السياسي، وفي مفهوم العدل في ذلك الفكر فإن ما حاولت الإجابة عليه هو لماذا استدعاء العدل كمفهوم وقيمة في فكر الأفغاني؟ ولماذا الآن بالذات؟ ولعل إجابة هذه الورقة الاجتهادية كانت متعددة الروافد، فالأفغاني في فكره السياسي مازال مهمللاً بضم الميم الأولى وفتح الثانية في كثير من المحافل العلمية خاصة الجامعية، فكان لزاماً لفت الانتباه إلى تدارك هذا الإهمال وتجاوزه، والفكر السياسي الإسلامي هو بالأساس فكر العدل، فكان ضرورياً البحث في مدى اتساق الأفغاني مع هذا الفكر، فظهر متسقاً إلى حد كبير في ذلك، ثم إن جوهر ما عايشه الأفغاني وعاصره هو انتشار وجوه الظلم وأسبابه، الظلم الداخلي، والظلم الخارجي، الأول قاد إلى الثاني، والثاني لم يجد من يدفعه، أو بعبارة أدق قوضت معظم محاولات دفعه، بقدر ما وجد من نبه إلى خطورته - أي الظلم - وخطورة انتشاره في حياة الشرق والمسلمين عامة، فكان مناسباً البحث عن دور أبرز من يشار إليه بالبنان في ذلك العصر، وهو الأفغاني

لأنه لم يكن فقط في طليعة المواجهين للظلم ، بل كان في الوقت ذاته في المقدمة من نبهوا إلى فساده وغدوانه على الدين والأمة . خاصة وأنه في مواقف كثيرة من حياته ، وفي دراسات كثيرة بعد مماته كان من ضحايا الظلم ، وإن اختلفت أشكاله ودوافعه -أي الظلم- وآثاره في سيرته وعطائه .

ومن هنا تأتي الإجابة على التساؤل : ولماذا الأفغاني الآن ؟ ، لأن نفس المعركة التي خاض غمارها الأفغاني معركة الانقسام والهزيمة من الوافد الغربي ، ومعركة الجمود والتقليد ، ومعركة الوهن في الحكام والعلماء والمحكومين ، ومعركة البغي والاختراق وقد ألبسوا زوراً اسم الاستعمار ، ومعركة البحث عن موقع بين الآخرين ، ومعركة الوجود والهوية ، ومعركة البحث عن تميز وشهود حضاريين ، مازالت تنتشر آفاقها ، وتستعر نيرانها في ربوع دار الإسلام ، وإن كانت بوجوه جديدة ، وأدوار مختلفة ، ومظاهر أخرى ، وتبعات أضخم وتحديات أشد ، مما عاصره الأفغاني ، ولكن معركة الأفغاني وجدت الأفغاني ، الذي حاول خوضها ، بكل ما أوتي من إمكاناته كمفكر ومصالح وداعية ، وإن اختلفت الآراء حول مدى نجاحه ؟ ، أو إخفاقه في هذه المعركة .

بيد أن معركة الحاضر الإسلامي لم تجدد إلى الآن أفغانياً آخر ، وبالطبع المقصود نموذجاً للأفغاني المنتمي إلى الشرق والمسلمين ، وليس الأفغاني المتجنس بالجنسية الأفغانية ، فمن سوء الطالع تبدو صورة الأفغاني الجنسية في عالمنا المعاصر بفعل نفسه ، وظلمه لها ولأهل عشيرته ووطنه وبفعل موجة الرؤى المغلوطة عن الإسلام والمسلمين وما يقال عن الإسلام السياسي ، والأصولية ، والتطرف إلى آخره ، مثلاً للإرهابي ، والأصولي ، والمتطرف ، والمتزمت ، والمقاتل لبنى قومه ، والمتحرب ببطء ، والخارج على كل القيم والأعراف ، بما فيها الإسلامية ، منذ خروج السوفييت أو إخراجهم من أفغانستان .

إذن لم تجد معركة الحاضر أفغانياً جديداً يخوض غمار معركة العدل المفقود في عالمنا العربي والإسلامي ، بعد أن مدّ الظلم ظلاله وظلامه وما أسوأها من ظلال ، وما أحلكه من ظلام في ربوعه ، فهل إلى أفغاني جديد من سبيل ؟ يستلهم إيجابيات الأفغاني الأول ، ويتفقه أصول الأمة باجتهاد وتجديد ووعي

وبصيرة، ويقودها إلى حيث العدل، فيستعلي به قيمة سياسية وحضارية عليا بعد التوحيد، ليكون العدل بالتوحيد جوهر السياسة فكراً وحركةً ونظاماً، وأساساً للرابطة السياسية بين حكام المسلمين وبين علمائهم ورعاياهم، ومقصداً لنظم الحكم فيهم، ومستدعياً لبقية القيم الأخرى، المساواة، والوحدة، والحرية، والفضائل الأخرى كافة، ولافتظاً مضادات هذه القيم، وكل الرذائل كافة.

فإذا لم يوجد مثل هذا الأفغاني الجديد فرداً، وكان عزيز المنال، ألا يمكن البحث عن بديله في الأفغاني الجماعة؟، إن أمة خرج من رحمها الأفغاني الأول في القرن التاسع عشر - كما خرج من قبله في قرون سالفة - أمثال الفارابي، والماوردي، وابن أبي ربيع، والغزالي، وابن خلدون، وابن تيمية، ومحمد عبده وغيرهم من سلسلة الشوامخ هل تعدم أن تلد هذا الأفغاني الجماعة؟ فترعاه وتتعاذه معرفياً وقيماً، وتحرسه أصالة وانتماءً، وتحصنه ثباتاً وجهاداً، وتربيته علماً واجتهاداً، تمهيداً للقيام بواجباته الثقال تجاهها، كي يقودها إلى حيث تكون خير أمة أخرجت للناس والإجابة على هذا السؤال قد تكون عسيرة، وقد يطول بفعل عسرها انتظار الأفغاني الجماعة، لكن أمراً مثل ذلك ليس على الله بعزيز، أو معجز.